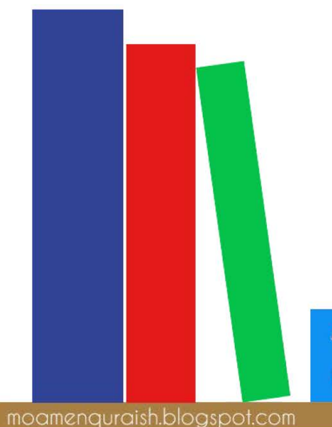
حيدر حب الله

حوارات ولقاءات
في الفكر الدّيني المعاصر

الجزء الأول





مكتبة
مؤمن قريش

لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق
في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .

الإمام الصادق (ع)

حوارات ولقاءات

في الفكر الديني المعاصر

مؤسّسة البحوث المعاصرة

الطبعة الأولى

٢٠١٤م

حوارات ولقاءات

في الفكر الديني المعاصر

الجزء الأوّل

حيدر حب الله

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

يتشكّل هذا الكتاب المتواضع من مجموعة من الحوارات واللقاءات الفكريّة والثقافية والدينيّة التي أجرتها معي صحفٌ ومجلات ونشريات ومواقع الكترونيّة من بلدان عدّة في العالم العربي والإسلامي، وقد حاولت هذه الحوارات أن تتناول مجموعة من الهموم الثقافية والفكرية والدينية المعاصرة بأسلوبٍ مختصر يتناسب مع مجال الحوار وإمكاناته.

ولم أقم بتغيير نصوص هذه الحوارات، بل تركتُها على ما هي عليه، باستثناء بعض التغييرات الطفيفة، لاسيما التي تقتضيها حالة تقويم النصّ أو وضع العناوين الفرعيّة له؛ وذلك بهدف المزيد من التوضيح والتسهيل على القارئ الكريم.

وقد رتّبتُ هذه الحوارات واللقاءات ترتيباً تاريخيّاً وليس موضوعيّاً، فقدّمتُ الأسبق زمناً على المتأخّر زماناً، ووضعت بداية

كلّ حوار تعريفاً مختصراً في هامشه يبيّن تاريخ نشره والجهة التي أجرت الحوار. وهذه الحوارات يبدأ تاريخها من عام ٢٠٠٨م.

ولم أُدرج هنا خمسة حوارات كانت أُجريت معي سابقاً قبل عام ٢٠٠٨م، ونشرتُها في ملحقات كتابي (مسألة المنهج في الفكر الديني: ٣٩٩ ـ ٤٧٦)، الذي صدر عن مؤسّسة الانتشار العربي في بيروت عام ٢٠٠٧م، بل اكتفيتُ بنشرها هناك دون أن أجد حاجةً للتكرار.

أتمنّى أن لا يبخل القارئ الكريم عليَّ بأيّ ملاحظة أو إضافة كريمة، عسانا نوفّق ـ بعون الله سبحانه ـ لتقديم خدمة بسيطة في مجال الترشيد والبناء في معرفتنا الدينية والثقافية العامّة. ومن الله أرجو التوفيق.

حيدر محمّد كامل حبّ الله

٣٠ـ ١١ـ ٢٠١٤م

٧ـ ٢ـ ١٤٣٦هـ

الوحدة الإسلاميّة

وقضايا التقريب بين المذاهب

الوحدة الإسلاميّة
وقضايا التقريب بين المذاهب[1]

العلاقات الإسلاميّة بين مفاهيم: التقريب والوحدة والتآخي والمصالح المشتركة

◈ كيف تقاربون مشروع الوحدة الإسلامية من خلال مفهومي الوحدة والتقريب بلحاظ الالتباس الذي يثيره الأول ومحدودية سقف الثاني بالمعنى التاريخي أو لجهة الوظيفة التاريخية؟ وكيف تقيّمون آليات العمل التقريبي على ضوء الاهتزازات المذهبية الخطيرة التي عشناها في الآونة الأخيرة؟

● أيّ مفهوم نأخذه في الإضاءة على الموضوع سيحمل معه ملابسات، كنت سابقاً أرى أنّ مفهوم التكامل والتعاون أفضل من مفهومَي: التقريب والوحدة، لكن حتى هذين المفهومين لا يمكن أن يولدا في مناخ يرى أنني كامل والآخر وحده ناقص، وأنّني لست بحاجة إلى معونة الآخر، إذاً أكثر المصطلحات إما بحاجة إلى ممارسة تعدّدية فكرية مسبقة، وهو أمر نفتقده في واقعنا الثقافي،

---

(١) أجري هذا الحوار لمؤتمر التقريب بين المذاهب، والمنعقد في طهران عام ٢٠٠٨م، وقد أجرى الحوار وأعدّه: السيد عبد الرحيم بوستة التهامي.

ومن ثم يُرفض المصطلح، أو أنّها تصطدم بمحاذير لا نريدها نحن، مثل محذور الوحدة بمفهومه السلبي الذي يفضي إلى إلغاء التعدّدية الإيجابية في الأمّة.

من هنا، أفضّل استخدام أحد مصطلحين:

١ـ **المصلحة المشتركة**؛ لأنّ هذا المصطلح يدعم الذاتيّة والخصوصيّة في الوقت نفسه الذي يدعم الآخر ويقرّبني منه.

لكنّ مشكلة هذا المصطلح من ناحيتين:

أ ـ **من ناحية نفسية إيمانية**؛ ذلك أنّ مفهوم المصلحة حينما نريده أن يحكم علاقتنا فهو يشي بشيء من الأنانية والذاتية، ومن ثم ففي اللحظة التي لا تغدو فيها مصلحتي قائمةً بالمشاركة معك سوف أعود للانقسام مرةً ثانية.

ب ـ **من ناحية دينية**، فإنّ هذا المصطلح لا يتآلف مع المبادئ القرآنية ـ بحسب فهمنا لها ـ في علاقة المسلمين ببعضهم، فهذه المبادئ لا تعطي أيّ إشارة إلى أنّ علاقة المسلمين تحكمها ـ بالدرجة الأولى ـ مصالح مشتركة، ولو كان هذا هو المبدأ لوجدنا إشارةً له في القرآن الكريم، بينما لم نجد ذلك.

٢ ـ **الأخوّة الدينية**؛ فهذا المصطلح تتوافر فيه سمات عديدة، منها أنّه مصطلح قرآني، ومنها أنّ السبيل الوحيد للخروج منه ليس

سوى تكفير الآخر، فإذا لم أتمكّن من تكفيره، فأنا محكوم بمبدأ الأخوّة هذا، ممّا يضيق فرص التفلّت منه. ومنها أنّه لا يلزمني بالتنازل عن معتقد أو بالذوبان في الآخر، أو بإحساس النقص في الذات، أو أيّ من هذه اللوازم السلبية.

ولعلّ أفضل المصطلحات هو مصطلح الأخوّة الدينية أو الإيمانية، فالمؤسّسات التقريبية تغدو حينئذٍ مؤسّسات تآخي بين المسلمين، تريد منهم أن يعيدوا في أنفسهم إحساس الأسرة الواحدة، حتى لو اختلف أبناؤها فيما بينهم.

أمّا عن الشق الثاني من السؤال، فأظنّ أن إحدى المشاكل الأساسية ـ رغم الجهود الجبارة ـ تكمن في عدم قدرة التقريبيين على الإمساك بزمام الطوائف التي يعيشون وسطها، فما زالوا يعانون من غربة في مناخهم الطائفي؛ لهذا لا سبيل أمامهم سوى مضاعفة نفوذهم داخل جماعاتهم، بمضاعفة مشاريع رفع مستوى الوعي العام في الأمّة؛ لتقدر الأمّة على ممارسة اختيار أفضل في قضاياها الدينية.

التقريب وأزمة الصور النمطيّة التشويهيّة عن الآخر

◈ صورة الآخر في التراث الفقهي والكلامي والرجالي وفي الذاكرة

التاريخية صورة نمطيّة في سلبيتها وقتامتها، كيف يمكن للحوار السنّي/ الشيعي أن يكون منتجاً دونما خلخلة أو تحوير في أبعاد هذه الصورة أو تلك (صورة الشيعي لدى السني والعكس) أو بالأحرى دون تغيير في آليات النظر إلى الآخر؟

● لا يمكن إحداث أيّ زحزحة قبل تغيير صورة الآخر، فما دامت هذه الصورة مشوّهة إذاً فهي ستشوّه كلّ العلاقة التي تقوم، وليست قضية التكفير سوى شكل من أشكال سوء قراءة الآخر، وليس المهم في قراءة الآخر الرجوع إلى مصادره فقط، وإنّما إيجاد مناخ تعدّدي يسمح بتعدّد الاجتهاد في القضايا الكلامية والأصولية، وليس فقط في القضايا الفقهيّة، إضافةً إلى إرفاق هذا التسويغ للاجتهاد بضمانات تسمح بالعمل على وفقه، سواء ضمانات تعذير أخروية أم ضمانات تعايش دنيوي مع هذا الاجتهاد الآخر، وما لم نصل إلى هذه المرحلة فلا أعتقد أنّه من السهل العبور نحو علاقات متوازنة بين المسلمين.

المشكلة أنّ ما يحكمنا هو ثقافة التطفيف التي ندّد بها القرآن الكريم، فهذه الثقافة ـ عندما نجرّدها عن مثالية المكيل والموزون التي جاءت في كتاب الله ـ تعني أن المطفّف يرى أنّ ما عنده وما له يجب أن يحصل عليه بكامله، فهو يعظّم ما عنده ويراه أثمن ممّا عند

غيره، فيما يقلّل حقّ الغير، ولا يوفيه ما يستحق ولا يتعامل مع حقوق الآخرين وما عندهم من أفكار وأعمال إلا بمنطق الإنقاص والسخرية والاستهزاء والتقزيم، هذه هي المشكلة عندما يكون المذهبيون مطفّفين في وزنهم لما عندهم وما عند غيرهم، فيغدو الكيل بمكيالين هو الثقافة المهيمنة، فهذه الفتوى عند الطرف الآخر مضحكة مخزية، أمّا لو وجدت نماذج لها عندي فهي مبرّرة ومنطقيّة، وهذا الاجتهاد عندما يكون عند الآخر فهو سطحي ومنحرف، لكنّه عندما أجد له نماذج عندي فهو عميق ودقيق وهكذا.

سؤال التقريب بين أزمة الهويّة والحلول الداخل ـ دينيّة

◈ في الخلاف السياسي غالباً ما نعجز عن تدبير خلافاتنا بصورة حوارية، فنميل إلى الإلغاء و الإقصاء ومصادرة حقّ الطرف الآخر في الوجود، وفي الحقل الديني والمذهبي تلعب التمثلات التاريخية دورها في إفساح المجال أمام التعصّب و لغة التكفير كوصفة جاهزة..هل ثمة ناظم معرفي ثقافي بنيوي يسمح بفهم هذه الظاهرة؟

● لا ينبغي اللهث ـ لحلّ أزمة العلاقة بين المسلمين ـ وراء

وصفات من داخل المنظومة الدينية فحسب، أعني من التراث نفسه، وهي قضية أظنّ أنّها بالغة الخطورة، فالحلّ يكون ـ بالدرجة الأولى ـ من النظام المعرفي الذي نقرأ فيه الدين، وليس فقط في القضايا الدينية المبثوثة في الكتاب والسنّة؛ لأنّ النظم المعرفية الدوغمائية قادرة بيُسر وسهولة على إفراغ النصوص الدينية التقريبية من مضمونها، بفعل جملة عناصر تاريخية ونصيّة أيضاً، فما لم نوجِد مناخاً معرفياً تعدّدياً يؤمن بالتعدّدية بوصفها فكرة فلسفيّة وليست رؤية اجتماعية فحسب، أستبعد أن نجد في المنظور القريب حلاً للمعضل القائم؛ فالمشكلة من العقل الذي يقرأ الدين وليست من النصوص الدينية، مع الاحتفاظ بدور بعض النصوص الدينية في تمزيق المسلمين، عنيت بعض النصوص الموجودة في الأحاديث المبثوثة بين المسلمين.

يضاف إلى ذلك، ضرورة العمل على وضع حلول لأزمة الهوية التي تعيشها الأمة المسلمة اليوم، فعندما يعيش المسلم أزمة هوية وخوف على الوجود، بفعل المدّ الحضاري و.. القادم من غرب الأرض، فلن نجد شيئاً يضبط إيقاع الخوف والقلق على هذه الهوية، وهي ظاهرة ستتجلّى في المزيد من التقوقع داخل كلّ خصوصيات الهوية، سواء على الصعيد المذهبي أم القومي أم

الوطني، وهو ما سيفعل فعله في خلق (كانتونات) منفصلة أو جزر غير متصلة بين المسلمين؛ لأنّ كل واحد يرى الآخر مصدر قلق على هويته ما دام يعيش في لحظته الحضارية أزمةَ هويّة.

التقريب والمداخل السياسيّة؟

◈ هناك مأخذ على مشروع التقريب، وهو انبناؤه على السياسي فيما يفرضه التحدّي الخارجي من وحدة الصف، وبالنتيجة تلبسه بالبعد المصلحي والظرفي من كون السياسي متغيّر. فهل فعلاً يعيش مشروع الوحدة هذا الارتهان وتغيب عنه أو على الأقلّ تضمر فيه المراهنات الأخرى فقهيّة اجتهادية أو معرفية تأسيسيّة بشكل عام؟

● سبق أن ألمحت في دراسة سابقة لي، إلى أنّ الرهان على السياسي في قضيّة التقريب كان من أكبر الأخطاء التي حصلت، لا يمكنك أن تبني مشروعاً تهدف منه إلى إعادة الأوضاع الطبيعيّة بين المسلمين على أساس الخطر الخارجي فحسب، وإن كان هذا الأساس فعّالاً؛ لأنّك بذلك تكون قد ربطت الثابت بالمتحوّل، والنتيجة تتبع أخسّ المقدّمتين؛ فلابدّ ـ إذاً ـ أن يتحوّل بالتبع هذا الثابت، وهذا ما حصل بالفعل في الفترة الأخيرة.

من هنا، فالمفترض الانطلاق من التقريب المعرفي والعلمي

والاجتماعي ليكون القرار السياسي خادماً لهذين التقريبين لا أساساً لهما، وهو ما سينتج تحوّلاً جذرياً في مسيرة التقريب والتآخي؛ وحتى لو تغاضينا عن هذا الأمر، فهناك فرق بين أن يكون الواقع السياسي دافعاً لمشروع التقريب وبين أن يكون المشروع ذا صبغة سياسية وأهداف سياسية بحتة.

الخطوات المرحليّة للاقتراب من مشروع الوحدة الإسلاميّة

◈ على ضوء المنجز الذي حقّقته جهود التقريبيين و الذي يُختلف في تقييمه، ما هي في تقديركم الأهداف المرحلية الملحّة التي ينبغي العمل عليها، وذلك على خلفيّة بعض الثغرات التي كشفت عنها الأجواء المذهبية الخطيرة التي سادت في أكثر من منطقة؟

❁ يفترض العمل بشكل جادّ على دراسة ظاهرة التكفير دراسة غير دينية هذه المرّة، إضافة إلى الدراسة الدينية، أي دراسة تنبع من علم النفس والاجتماع والتاريخ والسياسة والاقتصاد، لنقرأ الأوضاع التي أدّت إلى تفشّي هذه الظاهرة بشكل كبير في الفترة الأخيرة، والبقاء على التفسير الديني أو المنطلق الديني لظاهرة التكفير فيه نوع من التسطيح وذرّ الرماد في العيون، فمثل هذه الظواهر لا تنبع من الدين فقط، وإنّما من الظروف التي ألجأت إلى

توظيف الدين في ذلك.

كما يُفترض القيام بجهود حثيثة من جانب أصحاب الشأن والنفوذ تعبّر عن مبادرات سياسية لحلّ بعض المشكلات السياسية العالقة في المنطقة، والتي نعرف جميعاً أنّها ساهمت بشكل كبير في رفع وتيرة الخطاب الطائفي، ومطالبة السياسيين بالتوقّف عن توظيف الخطاب الطائفي في معاركهم السياسية حتى لو اعتبروها محقّةً، وسحب علماء الدين هذه الذريعة من يد السياسيين سيخدم مشروع التآخي الإسلامي بشكل أفضل.

ولا يفوتنا التذكير بالعمل على رفع مستوى الوعي السياسي في الأمّة، من خلال تعريفها بدور مراكز المخابرات في العالم وقوى الهيمنة الكبرى في إيجاد الفرقة بين المسلمين، والكشف عن أرقام حقيقية في هذا المضمار من التاريخ القريب؛ فإنّ مشكلة الكثير من المسلمين ـ لاسيما أصحاب المشاريع محض الفكرية والثقافية والدينية ـ أنّهم يفتقدون الوعي السياسي؛ ممّا يقدّم لقوى الهيمنة العالمية لقمةً سائغة بجعل مشاريع هؤلاء ـ وهي مشاريع قد تكون صائبة في نفسها ـ ورقة توظيف في مواجهة الأمّة الإسلامية بأجمعها.

كما يجب العمل على بعض المظاهر السلوكية التي تعيشها بعض

الأطراف من عدم احترام مقدّسات الطرف الآخر، فهذا الملفّ في هذه المرحلة جيد، ضمن برامج فكرية وتوعوية تحاول الخروج من ممارسة هذا النهج في التعامل مع التراث ومع معتقدات الآخر ومقدّساته.

مؤتمرات التقريب والحاجة للنقد والمراجعة

◈ هل من كلمة توجّهونها للمشاركين في مؤتمر الوحدة الإسلامية في دورته الواحدة والعشرين، والذي ينعقد تحت شعار: (ميثاق الوحدة الإسلامية.. نقد ومراجعة)؟

● إنّ وضع عنوان (نقد ومراجعة) كان اختياراً موفّقاً؛ فحبّذا لو نعلن هذا العام القادم للتقريبيين عاماً للنقد والمراجعة؛ لأنّ مشكلتنا أنّنا نستغرق في نقد الآخر حتى تغيب ذواتنا عن المشهد النقدي؛ فنطهّر أنفسنا ونرمي بالذنب على غيرنا الذي قد يشاركنا فيه ولا يستقلّ به دوننا.

الوسطية والاعتدال
وحركة الإصلاح الديني

الوسطية والاعتدال
وحركة الإصلاح الديني[1]

المناخ الشيعي وفكرة مؤتمر الاعتدال

◈ **بعد ما يقرب من السنتين على طرحكم لفكرة الاعتدال الشيعي كصيغة لفرز تيار شيعي معتدل داخل الساحة، أين وصلت الفكرة وهل خلال هذه المدة طرأ لديكم تطوّر في مفهوم الاعتدال؟**

● مفهوم الاعتدال مفهوم واضح على مستوى العقل العملي، نعم هو مفهوم هلامي مطّاط على مستوى العقل النظري، فأيّ فكرتين متناقضتين يمكنك فرض وسط بينهما فيكون هناك وسطيّة واعتدال نظري، لهذا لا قيمة ثابتة دوماً للاعتدال النظري؛ لأنّه مجرّد صيغة توافقية تنفع في السياسة وأمثالها لكنها لا تنفع في الفكر والثقافة ولغة الواقع الخارجي، إلا في بعض الحالات التي يعبّر فيها

---

(١) أجرى هذا الحوار وأعدّه: السيد عبد الرحيم بوستة. ونشر في صحيفة مرفأ الكلمة في إيران عام٢٠٠٨م. يشار إلى أنّ سؤالين من هذه الأسئلة لم تنشرهما الصحيفة، ربما لضيق المجال، فاقتضى التنويه.

الوسط عن معطى واقعي، فالمقصود بالاعتدال مفهومه المنتمي إلى العقل العملي، أي تحمّل الآخر، الإحساس به، الاعتراف به، الاعتقاد بوجود نقطة ضوء فيه، الاستماع إليه، هذا في الجانب الإيجابي. أما في الجانب السلبي، فعدم إقصاء الآخر، وعدم تكفيره ولا تفسيقه و.. وعدم نفيه، وعدم تقزيمه وتحقيره، وعدم اختزاله.. هذا هو الاعتدال المقصود في مشروع مؤتمر الاعتدال الشيعي.

انطلاقا من هذا الكلام، لا تهدف فكرة الاعتدال إلى إلغاء أحد، كيف ولو ألغت أحداً لكانت قد أولدت نقيضها من داخلها، نعم، هي تهدف إلى إشراك الآخر، ومن الطبيعي أنك عندما تُشرك غيرك في أمر ما ستنسحب بنسبةٍ ما عن الهيمنة الكاملة التي تملكها.. وهذا ما يجعل بعض المعنيّين متوجّساً من مثل هذا الطرح؛ لأنّه يرى فيه تراجعاً له، فيخلط بين التراجع لمصلحة الإشراك والاشتراك والمشاركة وبين التراجع بمعنى فقدان الوجود والتنازل عن الهوية، تلك الهوية التي باتت عقدةً للإنسان الشرقي.

إنّ واقعنا الإسلامي يتطلّب حركة مؤتمر اعتدال ووسطيّة، ليس في الداخل الشيعي فحسب، بل في الوسط الإسلامي عموماً، لقد رأينا كيف أوشك البغض الطائفي والتحريض المذهبي على أن

يوقع الفتنة في المنطقة؛ فيعيدها مئات السنين نحو الوراء، هل يجب أن ننتظر حتى تقع الكارثة ثم نتداعى للعلاج والمعالجة، أم ينبغي أن يكون النذير الذي جاءنا في هذين العامين بلاغا عميقاً كي ننظر في مسبّبات هذا الأمر على الصعيد المذهبي والثقافي، إلى جانب الصعد الأخرى السياسية وغيرها..؟! إنّ تجربة العامين الماضيين تؤكّد ضرورة ولادة حركة الاعتدال الإسلامي ـ الإسلامي من جهة، والمذهبي ـ المذهبي داخل كلّ مذهب من جهة أخرى، كي يكون للفرقاء كلّهم القول في قضايا طوائفهم ومذاهبهم، لا أن يتحكّم فيها فريق فيجرّ الفرقاء الآخرين للتورّط معه، ويكلّفهم ما لا يريدون، بل ما لا يطيقون. هذه هي رسالة مؤتمر الاعتدال. نحن شركاء في الإسلام والمذهب، فمن حقّ الجميع أن يكون له حضوره في واقع هذا الإسلام وهذا المذهب.

هل يمكن لوضعنا الحالي أن يتحسّن من خلال فكرة المؤتمر؟!

◈ هناك من يرى أن تيّار الوسطيّة والاعتدال لا يصنعه المؤتمر، بل نشاطه وفعاليته على الساحة هي المعبَر الفعلي إلى وجوده الحقيقي.

● لا أعتقد أنّ الساحة الشيعية ذات وضع متدهور إلى هذا الحدّ، بل أكاد أرى صورة أخرى بحكم مطالعتي الشخصية للموضوع، ففي المجتمع الشيعي نخب منفتحة وعاقلة وفاهمة

أكثر مما نتصوّر، وعلينا أن لا نقع في خطأ مصادرة البعض القليل لصورة المشهد الشيعي الرائعة لاسيما في هذه الفترة، حيث الانتصارات والإنجازات والخطوات المتلاحقة رغم المصاعب والمشاكل والإخفاقات.. هذا ما يريده الفريق غير المعتدل في الساحة، أي إنه يريد مصادرة الصورة الشيعيّة ليتوهّم الجميع أنّ المشهد كلّه من هذا اللون فيما الأمر ليس كذلك.

دعني أقول شيئاً لديّ إيمانٌ عميق به، وهو أنّ الفريق غير المعتدل قد يكون له صوت وضجيج مرتفعيَن، لكنّ ارتفاع الصوت لا يدلّ البتة على الكثرة والحضور والهيمنة، فقط الخائفون هم الذين يشعرون بذلك عندما يسمعون هذا الصوت.

يجب تخطّي هذا الصوت الذي يريد تقديم صورة نمطيّة واحدة عن الشيعة، فأينما ذهبت تجد وعياً شيعياً كبيراً بضرورة الالتفاف وتفهّم وضعنا معاً، وتجاوز الخلافات الجزئية، ونشر سياسة التسامح فيما بيننا، فإعلان هذا العام عام الانسجام والتضامن الإسلامي معبّر عن حجم الوعي الذي نعيشه رغم كلّ المشاكل والصعوبات. إنّ هذا ما يدعوني كي أناشد الحالة الإسلاميّة الشيعيّة النهضوية لاسيما في إيران ولبنان، أن تبادر بنفسها إلى تشكيل مؤتمر الاعتدال الشيعي بما تملكه من حضور قويّ وفاعل في الساحة الإسلامية، وبما نملكه من ثقة بها، نعم نحن نطالبها

بعقد هذا المؤتمر ولمّ شمل أكبر عدد من التيارات الشيعية للتوحّد والتسامح والاعتراف ببعضنا البعض، ونبذ سياسة التكفير والتفسيق والتجهيل و.. التي يمارسها الفريق غير المعتدل، وعندما أقول: الفريق غير المعتدل، فلا أعني فريقاً خاصاً، كما ألمحت إلى ذلك في ورقة مؤتمر الاعتدال، بل أعني كلّ الأجنحة غير المعتدلة في تمام التيارات الفكرية والثقافية.

أجد أنّ الأمل الآن ـ بعد أحداث الفتنة الطائفية ـ صار أكبر بعقد مثل هذه المؤتمرات، واليوم هناك إحساس أكبر بأنّ التطرّف ليس لمصلحة أحد، وقد سمعنا ورأينا الكثير من المواقف التي تبعث على الأمل في الفترة الأخيرة، مما لم يعجب الكثير من المتطرّفين والأحاديين، فهم اليوم في وضع لا يحسدون عليه، فلنمدّ لهم أيدينا استنقاذاً لهم مما هم فيه، ولنعينهم بنا ونعين أنفسنا بهم.

ولا نقصد بكلمة المؤتمر، ما يفهم عادةً من جلسات بروتوكولية وما شابه ذلك، بل المقصود الشروع بإنتاج الحدث من خلال التلاقي المنظم والمدروس، وإيجاد جبهة عمل وتنسيق دائمين، يتلو ذلك خطوات ميدانية في العمق.

مديات التفاعل مع مشروع الإصلاح الشيعي

◈ ما هو حجم التفاعل والتعاطي مع ورقة عمل (الإصلاح

الشيعي)؟ وهل لا زالت الفكرة مطروحة أم أنّ الرهان انكشف على واقع ليس ممزقاً فحسب، بل ميالاً إلى الدعة والكسل؟!

● من الطبيعي أن نميّز في اقتراحات من هذا النوع بين الرؤية الثقافية التي يحملها اقتراحٌ ما، وبين الممارسة العملية التي يراد من خلالها تنشيط هذا الاقتراح أو ذاك، لقد أشرت في الحوار الذي أجرته معي صحيفة (الوقت) البحرينية قبل حوالي العامين، إلى أنني أقدّم هذا الاقتراح بوصفي مثقفاً، أو متابعاً للشأن الثقافي، وهذا هو البعد النظري في الفكرة، أما تنشيط التواصل على أكبر مدى ممكن فقد قلت هناك: إنه شأن النافذين في الطائفة الشيعيّة في العالم العربي والإسلامي، ووجوه هذه الطائفة بانتماءاتها وميولها واتجاهاتها؛ لأنّ قرار إحياء مشروع من هذا النوع لا يمكن أن يتمّ إلا بموافقة هذه الأطراف النافذة.

نعم، يمكن أن يكون هناك لجنة صغيرة تسعى لإقناع الأطراف المتعدّدة بالموضوع مقدّمةً للشروع به، لكنّ هذه اللجنة لا يمكن أن تكون بديلاً عن أصحاب القرار في الطائفة بما يمثلون من امتدادات جماهيرية وغيرها، ولا أقلّ من الحاجة إلى موافقة عدّة فرقاء أساسيين تكون موافقتهم النواة الأولى في المشروع، ولعلّ هذا هو ما أوجب حدوث غموض لدى البعض، فتصوّر أنّ المشروع بديل عن وجوه الطائفة وتياراتها، وهي فكرة لا يمكن أن تكون

منظورة لأصحاب الرؤية المطروحة، إذ لا تحتاج إلى كثير تأمل ونظر لمعرفة أنها فاشلة حينئذ، بل الهدف إشراك فرقاء في الساحة ثمّة من يتعمّد تغييبهم، لا تغييب فرقاء لهم حضورهم، وهذه نقطة امتياز أساسيّة.

إنّ ما قد نلمسه من خلال طبيعة ردود الأفعال على المقترح المذكور أنه دلّنا على شيئين:

أحدهما وجود أشخاص اعتادوا على التوجّس والخوف في مجتمعاتنا من أيّ مقترح تقريباً، وأعتقد أنه من اللازم تفهّم هذا الخوف والتوجّس ودراسة مسلسل طويل من التراكمات التي تبرّره؛ لكثرة المشاريع النهضوية في الأمة والتي جرّت عليها الويلات بدل أن تتحفها بخير السماء والأرض.

وثانيهما وجود أشخاص ميّالين إلى الدعة والراحة، فهم لم يعودوا ـ رغم اقتناعهم بالأمر ـ مستعدين للتضحية وتقديم الغالي والنفيس، لهذا لا تجد عندهم أمام أيّ مشروع جديد، سوى أن يقدموا له النصائح المثبطة للعزائم والمكسّرة للأجنحة، وأعتقد أيضاً أنّ هذا الفريق قد تكون له مبرّرات معقولة لا ينبغي أن يأخذنا الحماس كي نرفضها أو نتهمها بالتخاذل والعياذ بالله؛ لأن فريقاً من النهضويين قد عملوا لسنين طويلة ولم يروا سوى الفشل والإحباط والترنح والتغريد خارج السرب، كمن يحدث العاصفة

في فنجان، لهذا كانت تراكمات تجاربهم قاضيةً بالإقلاع عن المشاريع الحماسية الشابة، لأنها لن تجدي نفعاً في هذه الأمة.

لكنني أعتقد أنّه رغم صوابية بعض مبررات الفريق الأول المتوجّس والفريق الثاني المحبط، لا ينبغي التوقّف؛ لأنّ معناه الاستسلام للواقع القائم، فنحن مطالبون بالنتائج كما أننا مطالبون بأداء التكليف الذي يمليه علينا ديننا وضميرنا تجاه قضايا أمتنا، وأعتقد أن قوّة المحتمل في ايجابياته تسعف ضعف احتمالات النجاح، مع لزوم التنبّه لكلّ مسبّبات الإخفاق.

التجاذبات السلطويّة بين اتجاهي: النقد والدفاع

◈ الحديث عن فكرة الاعتدال والوسطية تقودنا إلى فكرة التغاير والاختلاف والحقّ في ممارسة النقد، كأستاذ في الحوزة والجامعة وكباحث إسلامي كيف تنظرون إلى هذه المفاهيم؟

● هذا الموضوع بات مكروراً بدرجة كبيرة، وقد جرى أكثر من حديث عنه، فالوسط الديني لديه حساسيّاته الخاصة لاسيما في ظروفنا الراهنة، حيث تخاف الأمّة على هويتها وكيانها من حضارة الغرب بما فيها من إيجابيات وسلبيات، إنها حضارة عولميّة تبيد بإعصارها كلّ ما تراه أمامها فتجعله رميماً بل رذاذاً، في ظلّ هذا الجو يظهر فريق النقد في الأمة وفريق الدفاع فيها.

ودعني هنا أقحم مقولة السلطة بمفهومها الواسع في تفسير هذا التصادم بين فريق يرى النقد أساساً لإصلاح حال الأمة لأنه يرى المشكلة فيها، وفريق آخر يرفع الدفاع عنواناً لحركته، لأنه يرى أنّ الآخر هو الذي يتسبّب بكلّ ما تراه الأمة من كوارث، ومع الاعتقاد بصوابية كلا الاتجاهين وضرورة إحداث تزاوج بينهما ينوّع أدوارنا دون أن تتصادم، إلا أنّ أحد أسباب الصدام العنيف بين الناقد والمدافع، أو بين المثقف والفقيه كما هو التعبير الذي يحلو للبعض استخدامه هنا، هو قضيّة السلطة، ولا أعني بالسلطة هنا السلطة السياسية والحاكميّة السياسية؛ لأنّ كثيراً من أشكال التصادم هذه ـ ولنأخذ مثالاً دولاً كثيرة في العالم العربي ـ جاءت من فريقين يشاركان في السلطة معاً تارة أو هما معاً خارج السلطة السياسية، إذاً فالسلطة السياسية أحد أشكال السلطة المنظورة هنا، بل نريد بالسلطة مطلق النفوذ أو الهيمنة الاجتماعية والدينية والمالية والإعلامية و.. أي السلطة بالمفهوم الواسع.

فعندما ينتقد المثقف مفهوم المرجعية أو التقليد فهو يعبّر عن رغبة في لعب دوره في السلطة؛ لأنّه يرى أنه محيّد لا يملك قراراً، وعندما تجري المطالبة بتنشيط المحاكم المدنية والحدّ من تفرّد المحاكم الشرعيّة في بعض الدول العربية مثلاً، فإنّ ذلك يعبّر عن شكل من أشكال الرغبة في تقليص سلطة الآخر، وهكذا عندما

يدافع الفريق في الجهة الأخرى عن هذه المقولة أو تلك فهو يعبّر عن استماتته في الاحتفاظ بالسلطة، فالصراع في واقعنا الإسلامي لا ينبغي إغفال عنصر السلطة فيه.

وعندما نقول: السلطة، فلا يعني ذلك اتهاماً لأحد في أخلاقيّاته كما سوف يتبادر إلى ذهن البعض، إننا نتحدّث في اللاوعي من جهة وفي جزء العلة أو إحدى العلل من جهة أخرى، ولهذا أتصوّر أن إشراك الأطراف في السلطة بهذا المعنى العريض لها سوف يخفّف حدّة التصادم وشراسة المواجهة، من هنا أدعو الجميع كي يلاحظوا هذه القضية في تحليلهم لواقعنا الإسلامي القائم، ويفسّروا أيضاً مسألة الموقف من النقد ضمن هذا السياق بوصفه أحد سياقات المشهد العام.

الدفاع عن مشروع ترجمة المشهد الثقافي الإيراني بأطيافه المتعدّدة

◈ أثارت افتتاحية مجلّتكم (نصوص معاصرة) في عددها الأوّل بعض ردود الفعل السلبيّة، فهل مردّ ذلك إلى التقسيم الذي أجريتموه بخصوص تيارات المشهد الثقافي الفكري الإيراني، أم أنّ الاعتراض كان على أصل نقل المشهد في كلّيته إلى القارئ العربي، وهو الأمر الذي لم يرق للبعض؟

● في الحقيقة، هناك وجهتا نظر إزاء كيفية عرض المشهد الثقافي الإيراني إلى القارئ العربي: وجهة نظر تقول: إنّ المطلوب عرض الحقّ، والردّ على الأباطيل والشبهات وأمثال هذه الأمور؛ لأنّ في استخدام أيّ وسيلة أخرى خوف الضرر على دين الناس. وفي المقابل هناك وجهة نظر أخرى تقول: إنّ الأفضل أن نعرض المشهد بأطيافه؛ لتتكوّن صورة كاملة عنه لدى الإنسان العربي، مع الاحتفاظ بمبدأ الاستثناء الذي لا يزيل القاعدة، بل يؤكّدها.

ومبرّر الفريق الثاني عدة أشياء، أكتفي فيها بما يلي:

أولاً: إنك عندما تعرض أطياف الفكرة المتعدّدة للمثقفين والدارسين العرب، فأنت تقدّم مشهداً حياً تعدّدياً نابضاً للحياة الثقافية الإيرانية، وهذا ما سيشكل نقطة قوّة لصالح هذا المشهد أمام القارئ العربي على المستوى الفكري والثقافي.

ثانياً: إذا أردنا أن نكون أمينين لفكرة عدم ترجمة الباطل، إذاً يجب القول بعدم جواز ترجمة كلّ أو أكثر الدراسات الإنسانية في العالم الغربي إلى اللغة العربية؛ لأنها تؤثر ـ شئنا أم أبينا، بشكل أو بآخر ـ على العقل العربي وتحرفه، ولا أعرف غير السلفي (بالمعنى العام للكلمة) المتشدّد جدّاً من يقول بذلك. إنّ واحدة من مشاكلنا الفكرية والثقافية أننا نعيش قدراً كبيراً من الازدواجية، فأمرٌ واحد نقبله في موضع ونرفضه في موضع آخر، نطالب هنا بالعلّة ونلعن هناك معلولها، ألم تترك ترجمة وتدريس نظريات فرويد في جامعات

العالم الإسلامي آثاراً مخيفة على عقول المسلمين؟ إذاً يجب أن تُصدر الدول الإسلاميّة قراراً بمنع إصدار كلّ ترجمات العالم الغربي تقريباً لنعيش في عزلة ثقافية عن العالم!! هذ هذا مبرّر؟!

ثالثاً: لقد ترجم المسلمون عبر الزمن الإسلامي الكثير الكثير من الكتب والأفكار من الحضارات الهندية والفارسية واليونانية و.. ونحن اليوم ـ لا أقلّ هذه وجهة نظر فريق كبير في ساحتنا ـ نفتخر بالفلسفة والعرفان الإسلاميّين، رغم أنّ دخول هذه الأفكار سبّب ظهور فرق انحرافية على امتداد تاريخ المسلمين، إذاً فالأفضل أن نقول: كان يجب أن نسدّ الطريق على كلّ ذلك، ونكتفي بمراجعة الكتاب والسنّة كما يقول بعضنا اليوم؟!

إنّ من يفكّر بعقليّة الداعية في المسجد أو المدينة يختلف عن تفكير وزير ثقافة في بلد ما، فأهدافه واستراتيجياته وأبعاد عمله تختلف اختلافاً جذرياً، وأعتقد أنّ الخلاف بين الفريقين المشار إليهما هو خلاف بين داعية ومثقف رغم الاعتقاد بعدم وجود استحالة للتوفيق بين الدعوة والثقافة.

وأخيراً أحبّ هنا أن أشكر ـ من حيث المبدأ ـ الذين ساهموا في نقد افتتاحيّات نصوص معاصرة؛ لأنّهم بنقدهم عبّروا عن حالة صحيّة يجب أن تظلّ موجودة في أوساطنا، فنحن نحترم النقد وندعو إليه ونأمل أيضاً أن لا يقتصر حسّ النقد على فريق في

ساحتنا دون فريق، وأن نصل إلى مرحلة يتساوى فيها الجميع في حقّ النقد وفي إمكانية نقدهم، طالما كان النقد قائماً على أسس علمية وأخلاقيّة.

دروس (بحث الخارج) ومتطلّبات المرحلة

◈ في درسكم (درس الخارج) خرجتم عن النمطيّة والدرس التقليدي (باب الجهاد في الفقه ونظرية السنّة وخبر الواحد في الأصول) وأكيد أنّ ذلك حصل من منطلق رؤية نقدية ورغبة في تطوير الدرس الحوزوي، فهل لكم أن تقرّبونا من عناصر هذه الرؤية؟

● مما أؤمن به صورةً أنموذجية لدرس الخارج في الحوزة العلمية ذاك الدرس الذي:

أولاً: يستعرض ـ قدر الإمكان ـ مذاهب المسلمين ومدارسهم، ويمارس نقداً وتعليقاً وتأييداً لها، وكذلك روايات المذاهب الأخرى بعيداً عن أيّ روح طائفية ضيّقة، فنحن ـ كما يقول العلامة المغفور له الشيخ محمد مهدي شمس الدين ـ بحاجة إلى اجتهاد إسلامي، كما كان عند القدماء، لا اجتهاد مذاهب فقط، مع الحقّ لكلّ فريق أن ينسجم مع مبانيه في نهاية المطاف.

ثانياً: المأمول من دروس الخارج أن تأتي بكلّ مستجدات البحث الفكري والثقافي والنقدي المعاصر الموجود داخل الحوزة

العلمية وخارجها، ثم تقولبه ضمن إطار الصياغات البحثية في الفقه والأصول، ثم تحاول تعميقه وتشريحه والاستدلال عليه، بعدها تتخذ موقفاً منه مؤيّداً أو معارضاً أو بَين بَين، لهذا لا معنى لأن يبقى البحث الخارج محصوراً في إطار بضعة مصادر محدودة، حتى أنّ الكثيرين لا يطالعون آراء معاصريهم ليؤيّدوها أو ينتقدوها، وكأنّ شرط المراجعة هو الوفاة!! فالمطلوب استحضار كلّ الدراسات الجديدة المتصلة بموضوع البحث، حتى ولو من خارج الحوزة، ولو من نقّاد غربيين، وتحليلها لإعطاء رأي فيها، لا إحالة هذا الأمر إلى الترف الفكري، فالحضور مطلوب هنا.

ثالثاً: نحن بحاجة إلى دروس خارج في الموضوعات التي طرأها التصحّر والجفاف، فمنذ سنين طويلة لم تُدرّس كتب بأكملها في الحوزة إلا نادراً. مازلنا نجد العبادات مهيمنةً رغم كلّ خطوات الإصلاح التي قام بها الإمام الخميني، ونجد فقه مستحدثات المسائل مغيّباً في دروس بحث الخارج، إلا من بعض الأساتذة الكرام الذين حملوا همّ الدولة الإسلامية وتحديات إقامة دولة على مستوى القوانين وفقه النوازل فتصدّوا بكل جرأة لذلك فجزاهم الله خيراً.

كلمة للشباب من طلاب الحوزات العلميّة

◈ هل من كلمة أخيرة تحبّون توجيهها إلى طلاب الحوزة العلميّة؟

● سأوجّه كلمة صغيرة إلى الشباب في الحوزة العلمية. أوصي

نفسي وكلّ طلبة العلوم الدينية الشباب أن يعيشوا شبابهم، الذي يعني الأمل، يجب أن لا نكون محبطين من الصعوبات، وأن لا نظلّ خائفين من أيّ شيء نقوم به، حتى لا ينزعج فلان أو يغضب آخر، يجب أن نقوّي حسّ المسؤولية في نفوسنا. إنّ من أصعب المشاكل التي يواجهها طالب الحوزة أنه يأتي إلى الحوزة مليئاً بالأمل والعنفوان والأحلام والاندفاع والإخلاص، لكنه يبدأ يشعر بالإحباط لأنه لا يرى من يشجّعه، فإذا قال كلمةً لم يسمع سوى النقد والتقريع، ذاك يخوّفه أن يكتب مقالةً فكرية، ويزرع آخر في عقله أنّ التصدّي لهذا الدرس أو الكتابة أو.. يجب أن يكون بعد سنين وسنين، وتمضي الأيام وتطرأ على شخصيّته مظاهر التعب والشيخوخة، ولما يحين موعد الإنتاج لا يجد في نفسه الطاقة للعمل، لهذا يقنع بأقلّ أدواره التقليدية المكرورة، ويميل إلى الترنّح وفقدان الطموح حيث يرجع إلى بلاده بعد سنين طويلة كأنّه غريب عاجز عن فعل شيء أساسي مميّز.

البروتوكولات كثيرة في أوساطنا، فعلينا تركها ـ قدر الإمكان ـ لصالح العمل الجادّ، فالوقت يمضي مسرعاً والتحديات كثيرة، والآخر لا يفتأ يعمل بجدّ ونشاط، ونحن نجد بعضنا يرغب في إعادة دراسة هذا الكتاب أو ذاك رغبةً في التمكّن العلمي!! إنّ الحوزة منارة ترفعنا ونرفعها، وليست مقبرة ـ والعياذ بالله ـ تخنقنا وتخفي أجسادنا وطاقاتنا، نحن نفتخر بأننا طلاب حوزة، لكنّ

الشاب الآمل بخدمة الإسلام لا يفتخر أن يكون إنساناً يمشي في حياته مشي السلحفاة بحجّة العقلانية وعدم التهوّر. إنّ هناك مؤشرات في بعض الأوساط الحركيّة الإسلامية في العالم العربي على تراجع دور عالم الدين فيها، نظراً لحصول إخفاقات، وعلينا أن لا نستهين بهذا الوضع، فلنقرؤه على امتداد زمني طويل.

وأخيراً لا أخفي ضرورة التعاون مع المركز العالمي للعلوم الإسلاميّة على مستوى قسم البحث والتحقيق، فما يقدّمه هذا المركز ـ مشكوراً ـ على هذا الصعيد فرصة تاريخية لا تعوّض، لهذا أنصح نفسي وكلّ الطلاب الشباب أن يُبدوا إيجابيّةً في التعاون، كي ننهض غداً بأمتنا، فقد جزى الله خيراً الأجيال التي مضت، وجاء دور الشابّ الحوزوي كي يهيئ نفسه للمستقبل الذي يحمل معه الكثير من المسؤوليات..

أدعو الشاب في الحوزة أن يحسّ بنفسه، ويشعر أنّه كيانٌ موجود يضخّ بروح الشباب، فيقيموا البرامج والندوات والحوارات والكتابات والدرس والتدريس والمتابعة اليومية للشأن الثقافي، وعدم الابتعاد فترات طويلة جداً عن الناس، وعدم الحياء من العمل الثقافي بحجّة الاعتبارات الوهميّة الزائفة، فرضا الله قبل كلّ شيء، جعلنا الله تعالى وإياكم ممن رضي عنه وأرضاه.

الدراسات القرآنية الشيعيّة

إنجازات وإشكاليات

الدراسات القرآنية الشيعيّة
إنجازات وإشكاليات[1]

القرآنيات بين المنهج الكلامي والمنهج الفلسفي الاكتشافي

◈ ما هو تعريفكم للدراسات والبحوث والعلوم القرآنية؟ وهل الواقع الحالي لهذه الدراسات متطابق مع المعايير؟

● الدراسات والعلوم القرآنية هي الأبحاث التي تهتمّ بكلّ ما يتصل بالقرآن الكريم من زاويتين:

أ ـ **أنطولوجية وجوديّة**، أي نفس الظاهرة القرآنية من حيث دراستها وتحليلها الفلسفي والعرفاني والتاريخي، وهنا تدخل أبحاث مثل حقيقة الوحي القرآني، وتدوين القرآن، وجمع القرآن، وتحريف القرآن، وتنقيط القرآن وتشكيله، ووحيانية ألفاظ القرآن أم خصوص معانيه، وظاهرة النسخ في القرآن، وهل القرآن خطاب أم نص؟ وغير ذلك من الموضوعات الكثيرة التي تعرّض

---

(١) أجرى هذا الحوار وكالة الأنباء القرآنية العالميّة، ونُشر على موقع الوكالة (إيكنا)، عام ٢٠٠٨م.

لأكثرها العلماء المسلمون.

ب ـ **إيبستمولوجية معرفية**، أي علاقة العقل البشري بهذا النص الإلهي، وهنا يأتي كلّ ما يتصل بالمناهج المعرفية في فهم هذا النص، ويدخل علم التفسير، وبعض أبحاث علم أصول الفقه الإسلامي، وشروط المفسّر، والعلوم المؤثرة في تفسير القرآن، وأنواع التفسير ومناهجها كالتفسير الموضوعي والتجزيئي والأثري والفني والبياني والتاريخي والعقلي والعرفاني وغير ذلك.

ومن الطبيعي أنّ دراسات المسلمين فيما يخصّ القرآن الكريم استوعبت أكثر موضوعات النوعين المشار إليهما، فقد درس علماء القرآنيات والتفسير وأصول الفقه الجوانب الوجودية للكتاب الكريم، كما تعرّضوا لأكثر من موضوع معرفي في هذا الإطار، لكنّ هذا لا يعني أنّ الموضوعات بأكملها قد أُنجزت، أو أنّنا قد وصلنا فيها إلى نهاية الكلام ومنتهى الحديث، بل هناك المجال الكبير جداً للمزيد من المساهمات الفكرية الجادّة، لاسيما في ضوء الدراسات النقدية الجديدة التي أثارها المستشرقون وبعض الكتّاب والباحثين المسلمين.

والمشكلة الأساسيّة التي تلاحظ على العديد من دراساتنا القرآنية أنّها لا تخضع للمنهج البرهاني الذي يهدف اكتشاف

الحقيقة، بل يغلب عليها الطابع الدفاعي الجدلي الذي يهدف الردّ على إشكالية مثارة، أو الطابع التبجيلي الذي يهدف إلى التعريف بالتراث، والجدليّة والتعريف مطلوبان في حدّ نفسهما، لكن ليس من المفترض أن يكونا على حساب المنهج الاكتشافي للحقيقة بصرف النظر عن الخلفيّات المسبقة التي يحملها الباحث؛ لأننا بحاجة ماسّة إلى الموضوعيّة في أعلى مظاهرها الممكنة، فنحن نطالب بمنهج فلسفي للدراسات القرآنية وليس بمنهج كلامي فقط.

العلاقة الجدليّة بين القرآن والعلوم الإنسانيّة والطبيعية

◈ ما هو موقع القرآن من العلوم البشرية؟ وباعتقادكم هل للتطوّرات العلميّة المختلفة تأثير على البحوث والدراسات القرآنية؟

● أعتقد أنّ القرآن يترك أثراً على العلوم البشرية، وهذا ما حصل في التاريخ؛ فقد قُدّمت غيرُ دراسةٍ تؤكّد أنّ القرآن الكريم أثّر على دراسات المسلمين في مجالات علمية متعدّدة، ففي الإنسانيات كعلم النفس والاجتماع والتربية والأخلاق والقانون والفلسفة والتاريخ و.. ترك القرآن الكريم بصماته على الحضارة الإسلامية التي تركت بدورها بصمات واضحة على المشهد

الحضاري العالمي. ولم يقتصر الأمر على المجال الإنساني، بل تعدّاه لحقل العلوم الطبيعية حيث ترك أثراً على علوم مثل الفلك وغيره، كما تشير إليه بعض الدراسات، إذاً فقد ساهم القرآن في بناء وعي علمي جديد، طوّر من العلوم الإنسانية والطبيعية معاً.

لكن من جهة أخرى، لا يمكن ـ معرفياً وإيبستمولوجياً ـ إنكار تأثير العلوم الطبيعيّة والإنسانية على فهم المسلمين وغيرهم للقرآن الكريم، لا على القرآن نفسه، فنحن نعرف مثلاً أنّ علم التاريخ مهم جداً، والشق القرآني من علم التاريخ هو ما يسمّيه المسلمون بعلم أسباب النزول، ولا ريب ـ فيما يبدو ـ في تأثير التاريخ ومعرفتنا به على فهمنا للنص القرآني؛ لأنّ هذا النص نزل في الزمان والمكان، كذلك الحال في علوم مثل اللغة والأدب والمنطق و..

وإذا تخطينا هذه الدائرة، سنجد أنّ المفسّر المسلم كان يحمل معه ـ في الغالب ـ عند تفسير النص القرآني، الخلفيات المعرفية التي كان قد حصل عليها من العلوم البشريّة، كالفلسفة والكلام والأخلاق والتاريخ و.. الأمر الذي ساعده على تفسير النص بشكل آخر، ولا يعني ذلك نسبيةً مطلقة، كما يحاول بعضٌ أن يفهمه أو يذهب إليه، وإنّما يعني أنّه لا يمكن للعقل ـ من حيث المبدأ ـ أن يقرأ القرآن دون أن يحمل معه عُدَداً معرفية مسبقة، ليس القرآن فقط، بل أيّ

نص آخر؛ ديني أو غير ديني.

من هنا؛ تكمن الحاجة الماسّة لتطوير وعينا العلمي في المجالات المختلفة؛ لأنّ ذلك يساعد بالتأكيد على تطوير تفسيرنا للكتاب العزيز وفهم مراداته وأغراضه، فالعلاقة بين القرآن والعلوم البشرية علاقة جدلية تقوم على التأثير والتأثر، على مستوى الفهم البشري للقرآن لا على مستوى القرآن نفسه بوجوده الواقعي النازل من عند الله تعالى.

بل يمكننا أن نقول أكثر من ذلك: إنّ خوض الإنسان التجربةَ السياسية والاجتماعية وعيشه في بطن الحياة الميدانية.. يجعل وعيه بالكتاب العزيز أكبر من ذاك الذي يريد تفسير القرآن وهو قابع في زاوية بيته، ليس بيده سوى كتب اللغة والتفسير، وهذه هي نظرية سيد قطب (١٩٦٦م) التي يطرحها في تفسيره المعروف (في ظلال القرآن)، حيث يرى أن الحركيين يمكنهم فهم القرآن أكثر من غيرهم؛ لهذا اعتبر أنّ المجاهدين يفهمون القرآن أفضل من غيرهم، وهم المقصودون بالفئة النافرة في آية النفر لطلب العلم من سورة التوبة.

الدراسات القرآنية بين المراكز الدينية والمؤسّسات الأكاديميّة

◈ هل ترون مستقبلاً للتواصل العلمي بين المراكز الدينية والمراكز

الأكاديمية على المستوى القرآني؟ وكم كان النظام الأكاديمي والحوزوي الشيعي مبدعاً في الجانب القرآني؟

* يؤسفني أن أقول بأنّ الحوزات العلمية والمراكز الدينية الشيعية لم تكن بالمستوى المطلوب منها فيما يخصّ الدراسات القرآنية، رغم الجهود الكبيرة والمشكورة التي قدّمتها، فقد هجرت الدراسات القرآنية منذ قرون لصالح تضخّم علم الفقه والأصول تارةً، ولصالح تعاظم دور الحديث الشريف تارةً أخرى، كما حصل في العصرين: الإخباري والأصولي منذ القرن الثامن الهجري، وقبل ذلك كانت هناك اهتمامات بالبحث القرآني، كما رأينا مع الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) والشيخ الطبرسي (ق ٦ هـ) وابن شهر آشوب وغيرهم، ولم نجد عودة نهضة الدرس القرآني إلى الحوزات الشيعية سوى في القرن العشرين، مع مثل العلامة الطباطبائي والعلامة البلاغي والعلامة مغنية والعلامة محمد باقر الصدر وأمثالهم، رغم أنّهم تعرّضوا ـ مع الأسف الشديد ـ للكثير من المضايقات لاشتغالهم بالأبحاث القرآنية التي ما زال ينظر إليها بعض المشتغلين بالدرس الديني على أنّها أبحاث من الدرجة الثانية، مقارنةً بعلوم مثل الفقه وأصول الفقه الإسلاميَّين.

أمّا على الصعيد الأكاديمي الشيعي، فقد حصلت نهضة تلت

نهضة الروّاد الأربعة الذين أتينا على ذكرهم، لكن الذي ألاحظه أنّ الكثير من دراسات الأكاديميين القرآنية لا تدخل في إبداع النظريات، وإنّما في تحليل التراث وشخصياته وإجراء مقارنات، وهي جهود مشكورة جداً، لكنّها تظل أقلّ حاجة إليها من حاجتنا إلى الإبداع وابتكار النظريات، وليس فقط كتابة مئات الدراسات حول تفسير الميزان مثلاً أو حول نظرية السيد الصدر في التفسير التجزيئي والموضوعي، بل الذي يريده منّا العلامتان: الطباطبائي والصدر، أن نستفيد من تفسيرهما لندوّن تفسيراً آخر أرقى بعد حوالي ثلاثة عقود على تفسير الميزان والنظريات القرآنية للشهيد الصدر.

والذي ألاحظه وجود بوادر طيبة لنشر الثقافة القرآنية منذ انطلاقة مشروع العلامة الطباطبائي، وأظنّ أن الدراسات الأولية سارت في خطىً حثيثة لتمهّد الطريق لظهور جيل مبدع ومنتج للأفكار والنظريات في حقول المعرفة القرآنية، إن شاء الله تعالى، ومن الضروري أن يكون هناك تواصل جادّ بين الحوزات والجامعات في الحقل القرآني؛ إذ بإمكان الطرفين مساعدة بعضهما بعضاً وتصويب حركة بعضهما نظراً لتعدّد الاتجاهات فيهما، وتعدّد الطرق والمناهج والأساليب المتبعة، لكن حتى الآن ليس هناك هذا

التواصل المرجوّ في هذا المجال..

حقل القرآنيات ومشاكل المرحلة الراهنة

◈ لماذا نفتقر إلى مؤسّسات شيعية تُعنى بهذا الجانب؟ وإذا كان فهي تعاني من ضعف التنظيم الإداري الصحيح، ومن الكوادر المتخصّصة؟

● مشكلة حقل القرآنيات عموماً في أوساطنا متعدّدة الأسباب، وأشير هنا لبعضها فقط؛ نظراً لضيق المجال:

أ ـ حداثة انطلاقة مشروع الدرس القرآني والبحث القرآني المركّز، فالمشروع يعود إلى ما قبل نصف قرن تقريباً، ولهذا فالتجارب ما زالت بدائية في الغالب، وعدد المهتمّين ما زال في بدايته، باستثناء شخصيّات فريدة أنتجت شيئاً ما.

ب ـ افتقادنا ـ نحن المسلمين ـ عموماً لمنطق مراكز الدراسات، ففي الغالب نحن نعمل وفقاً لجهود شخصية؛ لهذا يبرز في بلاد المشرق أفراد مبدعون ولا تبرز مؤسّسات مبدعة، فنحن بحاجة لتأسيس مراكز دراسات حقيقيّة، وليس شكليّة تهدف فقط إلى القيام ببعض المظاهر البروتوكولية للأمور.

ج ـ نحن نعاني من عدم تواصل النخبة في بلادنا الإسلامية،

فكلّ فرد لوحده، وكلّ مجموعة تعمل لوحدها، وهناك حالة إقصاء مثلاً لمختصّين قرآنيين لأجل خلافات عقائدية أو مذهبية أو سياسية أو شخصيّة معهم، فمنطق الولاءات مقدّم في حياتنا على منطق الكفاءات، ولهذا نخسر دوماً الكثير من الباحثين الناضجين بسبب مثل هذه الانقسامات والمواقف مع الأسف الشديد.

د ـ غلبة العقلية البيروقراطيّة على أنظمة عملنا الإدارية في مختلف المؤسّسات؛ وهذا ما يطيل من أمد المشاريع؛ فالمشروع الذي يحتاج إنجازه سنةً واحدة يطول إلى عشر سنوات وهكذا، وأزمة البيروقراطية لا تختصّ بالحقل الديني، بل تعمّ مختلف مرافق الحياة في أوساطنا في غالب بلاد الإسلام.

أين هو الإعلام القرآني في الفضائيات و..؟!

◈ شهدنا في الآونة الأخيرة ظهور بعض القنوات الفضائية القرآنية، ما هي الأسباب وراء عدم بروز قنوات شيعية تهتمّ بهذا الشأن؟ وأين تكمن الحلول؟

● الإعلام الديني الشيعي في العالم العربي بالخصوص وغيره عموماً، إعلام يعاني من فشل في أكثر من موقع، رغم إنجازات لا تكاد تحصى له، والحديث في هذا الموضوع يطول جداً، فنحن نجد

في إعلامنا الشيعي تركيزاً ـ في الغالب ـ على أمرين أساسيين هما: الطقوس والشعائر من جهة والسياسة من جهة أخرى، وهذا شيء جيد جداً ولا نناقش فيه، لكن يفترض أن لا يكون على حساب سائر مجالات العمل الإعلامي والثقافي والفكري، فتضخّم عقلية التسييس في العالم العربي والإسلامي جعلت البعد السياسي هو الطاغي على إعلامنا الديني، وتضخّم عقلية الطقوس (تطقيس الدين) وضعت لنا فضائيات لا همّ لها سوى نشر الطقوس وبثها، وفي رأيي هذا إعلام يقترب من الإعلام العلماني أكثر من اقترابه من الإعلام الديني بالمفهوم الواسع لكلمة الدين.

لهذا؛ فالمفترض ضخّ روح الثقافة القرآنية في المجتمع، والحيلولة دون تغييب القرآن، الأمر الذي سينتج عنه إعادة رسم للأولويات في مناخنا الثقافي والفكري، ليتصدّر القرآن مصادرنا المعرفية النصيّة ويتحوّل حقاً إلى محور ثقافتنا الدينية، وبهذه الطريقة سوف ينعكس ـ تلقائياً ـ على الإعلام بأنواعه.

وظائفنا تجاه منجزات علماء القرآنيّات الكبار

◈ ما هو رأيكم في الإبداع العلمي الذي توصّل إليه بعض العلماء كالعلامة البلاغي والعلامة الطباطبائي، وفي العلوم القرآنية

كالعلامة معرفة..؟ وهل تؤكّدون على اتّباع منهجهم؟

* يهمّني القسم الأخير من سؤالكم؛ فإبداعات هؤلاء العلماء وإنجازاتهم أشهر من نار على علم، لكن لا يجوز أن نتعبّد بما أنجزوه، وأن نبقى ندور في فلك ما قدّموه لنا، وإلا فما الفائدة؟! المطلوب اليوم تربية جيل واثق من نفسه، ويعرف أنّه قادر على التفكير، وأنّ أرحام نساء المسلمين لم تجف كي لا تأتي بمثل هؤلاء مرةً أخرى، فلدينا طاقات قلّ نظيرها والحمد لله، وهناك شباب حوزوي وجامعي يملك ذهناً وقّاداً جداً، ويحمل أفكاراً نيّرة ورائعة، فالمطلوب دراسة ذلك الجيل السابق؛ مقدّمةً للكشف عن نقاط قوّته وضعفه، لا لاستخدام منطق التبجيل والتفخيم معه فقط، فنأخذ بنقاط قوّته ونزيدها قوّةً لنتقدّم بها، ثم نعمل على تلافي نقاط الضعف ومواقع النقص في تجاربهم الجبارة، وبهذه الطريقة نتقدّم، ولا يصحّ تخويف باحثينا ونقّادنا وعلمائنا ومفكّرينا ودارسينا من نقد هذا العالم أو ذاك، لكن المهم أن يكون النقد أميناً وعلمياً وأخلاقياً ونزيهاً، سواء وافقناه في مضمونه أم اختلفنا معه، بهذه الطريقة نكمل المسيرة وإلا دخلنا في دائرة مغلقة، وأصبحنا كدودة القز تقتل نفسها بما تنتجه.

التقريب بين المذاهب وداخلها

مشاكل ومآزق ومقترحات

التقريب بين المذاهب وداخلها
مشاكل ومآزق ومقترحات[1]

التقت «الدار» سماحة الشيخ حيدر حب الله، وهو مفكّر ومؤلّف وأستاذ البحث الخارج في الحوزة العلمية في مدينة قم، وأستاذ في تاريخ أصول الفقه وفلسفة الدين وعلم الكلام، ليطلعنا على آرائه وأفكاره في آليات وتطوير الحركة الاجتهاديّة الشيعيّة وآليات العمل التقريبي للمذاهب الإسلاميّة.

النصوص الحديثية وعوائق التطوير الاجتهادي

◈ **هل يقف النصّ، لاسيما (الروايات) عائقاً أمام تطوير الحركة الاجتهاديّة الشيعيّة؟**

● أعتقد أنّ التراث ـ أيّ تراث ـ يمكن أن نجد فيه بعض المعوقات التي تقف أمام التقدّم، كما نجد فيه بعض العناصر التي

---

(١) أجرى هذا الحوار وأعدّه: الأستاذ محمود بعلبكي، ونشر في صحيفة الدار الكويتيّة، في عددها رقم ٣٤٩، الصادر يوم الثلاثاء: ٣١ ـ ٣ ـ ٢٠٠٩م.

توفّر الكثير من فرص هذا التقدّم، والتراث الإسلاميّ والشيعي لا يختلفان عن هذا القانون العام، فإذا رجعنا إلى هذا التراث وجدنا نصوصاً وأفكاراً لا يمكنها أن تنهض بنا اليوم، بل قد نجدها باعثةً على ترنّح حالنا ودوراننا حول أنفسنا.

وهذا لا يعني أنّ الإسلام أو التشيّع فيهما هذه المشكلة؛ لأنّ النصوص الحديثية الموجودة بين أيدينا يفترض أن تخضع للنقد والتحليل بغية تمحيصها والكشف عن مديات قوّتها، وأنا شخصيّاً لا أعتقد أنّ كلمات العلماء القدامى أو المعاصرين تتَحمّل كلّ مشكلة التخلّف الذي نعانيه، بل إنّ جزءاً من الأزمة يرجع إلى النصوص الحديثية نفسها في تراث المسلمين، والعلماء لم يكونوا ـ في كثير من الأحيان ـ سوى أصداء لدلالات هذه النصوص.

وقد درستُ في كتابي «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي» إشكاليّة الحديث الموضوع في الكتب الشيعيّة، ووافقت هناك السيدَ هاشم معروف الحسني في الدعوة إلى ممارسة المزيد من نقد هذه النصوص لتصفيتها مما عرض عليها، ولهذا لا أوافق على ما يقوله العديد من الباحثين من أنّ التراث الشيعي قد خضع لتصفيتين تاريخيّتين: إحداهما في زمان الإمام الرضا، أي نهايات القرن الثاني وبدايات القرن الثالث الهجري، وثانيهما في القرنين الرابع والخامس، على يد أصحاب الكتب الأربعة الحديثيّة، ومن ثم فلسنا

بحاجة بعد ذلك للقيام بممارسات نقدية للنصوص؛ وذلك أنّه بالتأكيد حصلت جهود جبّارة على هذا الصعيد، ولا أظنّ أنّ منصفاً يقدر على التنكّر لها، لكنّ جهود هؤلاء العلماء تغمّدهم الله برحمته لم تكن نهاية الجهد ولا خاتمة العمل؛ فقد كشفت عمليات النقد اللاحقة التي مارسها العلماء فيما بعد هنا وهناك داخل العلوم الإسلاميّة للنصوص الحديثيّة عن العديد من الثغرات الأخرى التي يفترض الانتباه لها؛ لهذا من الضروري ممارسة المزيد من فتح باب نقد المتن وليس فقط نقد السند؛ للكشف عن الثغرات الكامنة لتفاديها في الممارسات الاجتهاديّة للعلماء.

وهذا ما سوف يوفّر لنا المزيد من الإضاءة على الحلول التي نرجوها لعصرنا هذا، شرط ألا نعيش استراتيجيّة البحث عن العفريت في قراءتنا لهذه النصوص الحديثية، وكأنّ هناك مشكلة فيها أو يجب أن نختلقها، فالموضوعيّة والإنصاف والتوازن عناوين ضرورية لسلامة بحثنا العلمي.

مناهج التعليم الحوزوي وتأثيرها على تطوّر الاجتهاد الشرعي

◈ رغم المطالبات الكثيرة بتطوير الدرس الحوزوي والمناهج التعليميّة، نجد أنّ المناهج لم تتغيّر، ويتهمها البعض بإعاقة تطوير الفكر والفقه الشيعي، ما رأيكم؟

● ليس من شك في أنّ مناهج التربية والتعليم لها أكبر الأثر في تطوير الفكر والمجتمع أو إعاقتهما، لكنّ الحديث عن تطوير مناهج التربية والتعليم في المؤسّسة الدينية حديث طويل ذو شؤون وشجون. وقد كُتبت فيه الكثيرُ من الدراسات، وبرأيي الشخصي لا يفترض الاستمرار في الجدل حول هذا الموضوع، فقد صار خلف ظهرنا، كما يقال، والمطلوب الشروع بعملٍ ما.

إنّ شرعنة التجديد في مناهج التعليم نظريّاً لم يعد لها فائدة سوى اجترار الكلام والجدل في البديهيات، اليوم يجب على المؤمنين بهذا الموضوع أن يبدأوا بوضع برامج ميدانيّة للتطوير وينفذّوها داخل المساحات التي يملكون فيها نفوذاً ولو كانت صغيرة، سواء اعترف بهم الآخرون أم لم يعترفوا، وهذا كفيل بأن يدلّنا في المستقبل القريب على جدوى تجديد مناهج التعليم، بعد أن نقوم بصناعة جيل جديدة تخرّج على يد هذه المناهج الجديدة.

نعم، يُفترض أن لا نلهث وراء تطوير مناهج التعليم بحيث نسطّح الوعي العلمي في الحوزات الشيعيّة، فهذه المشكلة رأيناها في مواقع كثيرة، ومنتقدو تطوير المناهج محقّون في هذه النقطة على بعض المستويات، حيث يؤخذ على بعض مشاريع التطوير أنّها قدّمت برامج تعليمية سطحيّة لا تملك عمقاً، ونحن نخشى أن

يؤدّي هذا الوضع إلى ظهور جيل سطحي في الدراسات الدينية، فالأجدى بدعاة تطوير مناهج التعليم أن يدرسوا تجربتهم بدل تضييع الوقت في الجدل حول شرعيّة التطوير نفسه.

أزمة التشدّد في الداخل الشيعي

◈ نلاحظ أنّ هناك تشدّداً في الرأي داخل الحوزات تجاه ما يتناقض مع التراث الشيعي، فتارةً يهاجَم المفكّر الدكتور علي شريعتي، وتارةً تصدر فتاوى بحقّ السيد محمد حسين فضل الله، على خلفيّة آرائهم، فما هو الحلّ برأيكم لتقريب وجهات النظر دون الدخول في الإساءة لأصحاب الرأي والبحث؟

● في كلّ التيارات الشيعيّة هناك أشخاص معتدلون، وأقصد بالاعتدال مفهوماً بسيطاً، وهو استعداده للاستماع للآخر. وهناك أشخاص لديهم طريقتهم في التعامل مع الآخرين. وأنا دعوت في أكثر من مناسبة المعتدلين في كلّ التيارات الشيعيّة الموجودين في وسطنا أن يلتقوا ليشكّلوا ورقة ضغط كبيرة على كلّ من هو متطرّف في كلّ التيارات، تسمح لهم بالاختلاف مع بعضهم البعض ضمن قنوات منطقية ومعقولة، وليضغطوا على المتشدّدين في تياراتهم ليحدّوا من نفوذهم المؤدّي إلى تشنّج العلاقات

الداخليّة بين الشيعة.

فهناك متناقضات تتحد، وبالأحرى أن نلتئم ونتواصل، وقد رأينا في العشرين سنة الماضية ماذا فعلت التشرذمات بنا! فلماذا الإصرار على المزيد من التشرذم؟! فليترك لكلّ إنسان أن يقول رأيه وأن يصوّر التشيّع كما يريد، ومن حقّ الآخرين أن ينتقدوه ضمن المعايير العلميّة والأخلاقيّة.

ومجدَّداً من منبركم الكريم أدعو إلى أن نفكّر بمؤتمر الاعتدال الشيعي، ونحن نعرف أنّه لا يوجد حلّ للخلافات، وإنما هناك إدارة حسنة لهذه الخلافات تستطيع أن تقرّب من وجهات نظر بعضنا بعضاً.

القطيعة القائمة بين المرجعيات الدينية!

◈ هناك شكّ مريب في صمت المراجع إزاء هذه الخلافات التي تُبَثُّ على الانترنت، فعلى من تُلقى المسؤوليّة لإصلاح هذا الوضع، حتى نتدارك هذه المساوئ، ولا نورّثها لأجيالنا القادمة؟

● بمناسبة الحديث عما يكتب على الأنترنت، أحياناً ندخل إلى بعض المواقع الدينية ونصاب بالخجل، ويسأل المتصفّح نفسه: هل أنا في موقع ديني أم موقع للكلام الفاحش والهابط، إنّه أمرٌ مؤسفٌ للغاية.

أمّا فيما يتعلّق بهذه الانقسامات المرجعيّة فقد آن الأوان ـ بعد

أربعين عاماً من تجربة الانقسام المرجعي ـ أن يحترم كلّ منّا خيارات الآخر فيما يتعلّق بمرجعيّته.

إنّ هذه المرجعيّات لا تختلف مع بعضها إلى حدّ الاختلاف بين الإسلام والكفر، وأظنّ أنّه بالإمكان أن نسعى إلى حثّ مرجعيّاتنا إلى التلاقي فيما بينها، فهذا الهجران غير مقبول.. ففي إيران أذكُر أنّ السيد الخامنئي حفظه الله كان يزور بعض المراجع ويلتقي بهم، ولكنّهم ما كانوا يلتقون به، وإذا جاء إلى قم كان بعض المراجع يقصد أن لا يتواجد في قم ويتعمّد الخروج من المدينة!! فلماذا هذا الفصام ما بين المرجعيّات الدينية؟!

نحن نوجّه دعوة عامّة من الشيعة مخلصة وصادقة من قلوبنا إلى مراجعنا الكرام، فهم شرفنا وواجهة هذه الطائفة وعزّتنا وفخرنا، ونحن نعتزّ بهم.. دعوتنا هي أن نراهم في صورةٍ فوتوغرافية واحدة مجتمعين! ونرى هذا اليوم بعد تلك الصورة الفوتوغرافيّة اليتيمة نسبيّاً لأربعة من المراجع الكرام رحمهم الله جميعاً، فلماذا هذا التباعد؟ وهل هناك أشخاص يساهمون في هذه القطيعة؟ وأنا أنزّه المراجع عن ذلك.

◈ هل هناك أشخاص يزرعون هذه القطيعة؟

● يا حبّذا ـ أنا بوصفي مكلّفاً صغيراً ـ لو أقوم بمساعدة

مرجعي على أن تكون لديه حالة من التواصل مع المرجع الآخر؛ لننسى هذا الاحتقان الموجود في طائفتنا.

نفاق وحدوي، التقريب الإسلامي بين القول والعمل

◈ هل ترون أنّ مجتمعاتنا الإسلاميّة تعيش حالة النفاق الوحدوي من ناحية تطبيق مبدأ الوحدة الإسلامية منذ الثمانينات وحتى الآن؟

● لقد مرّت نظرية الوحدة الإسلامية بمراحل متعدّدة، وتوجد رؤى تتحدّث عن إسلام بلا مذاهب، وفي تقديري فإنّ هذه الرؤى غير واقعيّة؛ لأنّ انقسام المسلمين إلى تيارات ومذاهب أمرٌ واقع ناشئ عن اختلاف المسلمين في التعامل مع النصوص الدينيّة، والحديث عن اختزال كلّ هذه الخلافات واعتبار أنّها غير واقعية ولا وجود لها غير صحيح.

نعم، الإسلام لم يتحدّث عن مذاهب، لكنّ طبيعة قراءة البشر للنصوص الدينية من الطبيعي أن تتولّد منها مذاهب، فقراءة النصّ بحالتها البشرية متعدّدة، وهذا التعدّد سيفرز ولادة مذاهب ورؤى مختلفة.

إنّنا نلاحظ أنّ اتجاه الوحدة الإسلامية اتجاهٌ محض بروتوكولي شكلي وظاهري، وقد لمسناه عند العديد ممّن اشتغلوا على موضوع

الوحدة الإسلامية، ومع الأسف الشديد نجد أنّ هؤلاء يعتبرون أنّ الوحدة الإسلاميّة مجرّد شعار يمكن توظيفه في إطار الصالونات الدبلوماسيّة، أو يمكن توظيفه في إطار لقاءات شكليّة بين رجال الدين، تستطيع أن تكون لها انعكاسات إيجابيّة على الشارع المسلم، عبر رؤية العمائم المسلمة بمذاهبها المختلفة ملتقيةً مع بعضها.

إنّ المشكلة في التوظيف الشعاري لنظريّة الوحدة الإسلاميّة، فقد ولّدت حالةً من الازدواجيّة في الثقافة الإسلاميّة، فصرنا نشهد أبناء هذا المذهب أو بعض رموزه في الجلسات الخاصّة لا يمتّون إلى الوحدة بصلة، وربما هم أعداء مشروع الوحدة، فيما هم في الجلسات العامّة وحدويّون تقريبيّون. إنّ هذه الازدواجيّة لا تنبع من ثقافة دينية؛ لأنّ الدين لا يؤمن بالمنطق الازدواجي بهذه الطريقة، خصوصاً وأنّه قد يدخل ضمن شكل من أشكال النفاق ـ والعياذ بالله ـ وربما لا يقصدون أن يكونوا كذلك، ولكنّ طبيعة القناعات غير الراسخة لموضوع الوحدة الإسلاميّة أدّت إلى أن تكون الوحدة بهذا الشكل عند بعضهم.

إنّ أفضل رؤية للوحدة هي تلك التي تعتقد بأنّ الوحدة أصلٌ من أصول الإسلام، ليس أصلاً عقائدياً لكنّه أصلٌ أوّلي من أصول

العلاقات بين المسلمين، أصل أوّلي حقيقيّ، وينطلق من إطار النصوص القرآنيّة ﴿**إنّما المؤمنون إخوة**﴾، وينطلق من قوله تعالى: ﴿**محمّد رسول الله والذين معه أشدّاء على الكفار رحماء بينهم**﴾، فنجد أنّ المبدأ هو الرحمة بين المسلمين، إذا أخذنا كلمة المؤمن الواردة في القرآن على أنّها تعني كّل من آمن وأسلم، فحينئذ سيتكرّس عندنا أنّ الأصل في العلاقة بين المسلمين هو الأخوّة.

ولو راجعنا القرآن الكريم بأكمله فلن نجد حالةً يظهر فيها الاختلاف السلبي إلا فيما يسمّى بالبغي، فحينما يتمّ الاعتداء من جماعة على جماعة أخرى، فمن حقّ الأولى أن تدافع عن نفسها، أمّا فيما يتعلّق بسائر أشكال الاختلاف الفكري، فلا يحقّ لأيّ جماعة أن تعتدي على الأخرى، وهذه الرؤية التي طرحت في مشروع الوحدة الإسلامية لاسيما منذ بداية الثمانينات إلى الآن تحاول أن ترسّخ لمفهوم الوحدة على أنّه أصل أوّلي في علاقات المسلمين، وليس أصلاً ثانوياً، فلا نتوحّد لأنّ (إسرائيل) وأميركا موجودتان فقط، وإذا زال الخطر الإسرائيلي فعلينا أن نعود للاختلاف!!

الاختلاط بين الجنسين
بين الرؤية العلمانية والدينية

الاختلاط بين الجنسين

بين الرؤية العلمانية والدينية[1]

وقفة مع الرؤية العلمانية للاختلاط بين الجنسين

◈ ما هي الرؤية العلمانية للاختلاط وآثارها السلبية على بنية المجتمع القيمية والأخلاقيّة؟

❁ لا أعرف ما هو المقصود بالضبط في السؤال من مصطلح علمانية، وإن بدا لي أنّ المراد هو الرؤية غير المنضبطة بأيّ نظام ديني، أظنّ أنّ أهم مشكلة يعاني منها دعاة الاختلاط بهذا المعنى أنّهم يتصوّرون أنّ في عدم الاختلاط كبتاً. يجب أن لا يغيب عن ناظرنا سيغموند فرويد ونحن ندرس فكرة الاختلاط التي عرفها الغرب الحديث، إنّ ربط نظام الاختلاط برفع الكبت، ومن ثم ربط النظم الأخلاقية والدينية بمفهوم الكبت معناه وضعنا ضمن ثنائيات فرويد في التحليل النفسي، ونحن نلاحظ هنا ـ باختصار ـ:

أ ـ إنّ الذهنية الاجتماعية هي التي تساعد على خلق الكبت

---

(١) أجرى هذا الحوار وأعدّه: سليمان ثابت، ونشر في صحيفة الدار الكويتية في العددين: ٤٣٩ ـ ٤٤٠، بتاريخ ٢٩ ـ ٣٠ حزيران، ٢٠٠٩م.

ورفعه، فعندما يتواضع المجتمع على أمرٍ ما ويصبح من الأمور المتفق عليها اجتماعيّاً، وليس حكوميّاً ولا قانونياً فقط، ولا يوجد انفتاح على نظم بديلة على المستوى الاجتماعي، فإنّ الجميع سوف يرضى حينئذٍ بهذا الوضع ولن يشعر بمردود سلبيّ على نفسيّته وشخصيّته وحالته الروحيّة بالضرورة، فعندما ننظر إلى قضيّة الحجاب في المجتمعات التي تواضعت واتفقت جماهيرها عليه في القرون الغابرة فقد لا نجد أزمات نفسية يخلقها هذا المفهوم، وكذلك مفهوم تعدّد الزيجات، لكن عندما يحدث انقسام في المجتمع فإنّ حضور البديل سيكون له تأثير سلبي على منافسه من حيث إيحائه بوجود عنصر الكبت فيه، الأمر الذي سوف يعزز في النفس الاجتماعية هذه الظاهرة، وسيكون الحديث عن الكبت في هذا القانون أو ذاك من قوانين المجتمع منطقيّاً.

ب ـ فيما يتصل بموضوعنا هنا خاصّة، القانون العام يقول بأنّ الكبت مضرّ وله مفاعيله السلبية التي تظهر على مختلف عناصر الشخصية وعلى البدن أحياناً حسب نوعيّة الكبت، لكن فيما يخصّ موضوعنا الذي يتصل ـ شئنا أم أبينا ـ بموضوعة الجنس، يجب أن لا يغيب عنّا أنّنا نواجه ظاهرة لا تشبه سائر الظواهر، فعندما يكون هناك شخص غضبان فإنّ السماح له بتنفيس احتقانه سوف يخفّف

من غضبه، وبذلك ننتهي من المشكلة، لكن عندما نجد احتقاناً جنسياً فإنّ السماح بتنفيسه كيفما شاء قد يوحي لنا للوهلة الأولى بأنّ الاحتقان قد انجلى، لكنّ الغريزة الجنسية تشبه إلى حدّ كبير النار، فعندما تفسح لها في المجال فإنّها لا تنطفئ بل تزداد اشتعالاً، والتجربة الغربية خير شاهد على ما نقول، فهل فتح المجال بهذه الطريقة هدّأ المجتمع على مستوى الجرائم الجنسية؟! وهل خفّف من التأثيرات السلبية لهذه الغريزة أم أنّ الذي وجدناه أنّ المجتمع أخذ يسير بشكل تصاعدي وراء الشهوة الجنسيّة لتزداد تأجّجاً وحراكاً والتهاباً؟ إنّ تقديم الهشيم للنار لا يخفّف منها وإن غطّاها للحظات لكنّه يؤجحها ويلهبها أكثر فأكثر.

لست أريد أن أقارن مجتمعاتنا بتلك المجتمعات حتى لا نقع في الثنائيات الوهمية القاتلة، إمّا هذا أو ذاك، وإنّما أهدف التأكيد على أنّ موضوعة الاختلاط يجب ربطها دائماً بموقفنا من إشكاليّة العلاقات الجنسية، ولا يمكن التفكيك بين الأمرين عندما ننظر لها بمنظار اجتماعي عام وليس فردياً. ولا أقصد جعل الجنس فزّاعة، بل عنصر يحمل إيجابياته وسلبياته ليضعنا أمام صورة أكثر واقعية للمشهد المختلط، فقد يكون رأس الخيط في يدنا لكن نهايته ليست تحت سيطرتنا، وكما قال الحكماء: ربّ فعل يقوم به صاحبه لكنّه لا

يعرف ما هي الآثار التي ستنجم عنه بعد وفاته.

موقف الإسلام من الاختلاط والفصل بين الجنسين

◈ ما هو موقف الإسلام من المنع المطلق للاختلاط (الإفراط) ومن الاختلاط المطلق بدون ضوابط (التفريط)؟

● الذي يبدو أنّ موضوعة الاختلاط بين الجنسين تحتاج إلى تعريف دقيق لكي لا نقع في التباس المفاهيم وإحراجات الكلمات، فنحن لا نملك في القرآن الكريم نصّاً يمنع مبدأ الاختلاط بين الجنسين ولو كظاهرة اجتماعية عامّة، باستثناء قوله تعالى: ﴿**يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوت النبي إلا أن يؤذن لكم إلى طعام غير ناظرين إناه ولكن إذا دعيتم فادخلوا فإذا طعمتم فانتشروا ولا مستأنسين لحديث إن ذلكم كان يؤذي النبي فيستحيي منكم والله لا يستحيي من الحق وإذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء حجاب ذلكم أطهر لقلوبكم وقلوبهنّ..**﴾ (الأحزاب: ٥٣).

فإنّ هذه الآية الكريمة ـ إذا عمّمناها لغير زوجات النبي؛ على أساس أنّ التعليل الوارد فيها، وهو طهارة القلوب، أمر مشترك بين الناس ولا يختصّ بزوجات النبي ـ فسوف نفهم في هذه الحال رجحان التحادث من وراء حجاب، لكنّه ليس تأسيساً لحكم

إلزامي، فليس الاختلاط منبوذاً في التشريع الديني، والعديد من الروايات التي تطرح بوصفها أساساً لمنع الاختلاط مثل: خيرٌ للرجل أن لا يرى المرأة ولا تراه، ضعيفة السند، وكذلك حال ما دلّ على أنّ المرأة أو صوتها عيّ وعورة؛ لهذا لم يفتِ الكثير من الفقهاء المسلمين بحرمة الاختلاط من حيث المبدأ.

إنّما الإشكالية في الآثار اللاحقة على الاختلاط وفقاً لقانون سدّ الذرائع، بما ينتهي إلى ارتكاب الحرام من النظر المحرّم أو اللمس أو غير ذلك، ومن وجهة نظري الشخصية لا مانع حتى من إقامة علاقات حبّ ومودّة بين الجنسين ولا يوجد ما يحرّم ذلك في الكتاب والسنّة لو خضع للضوابط الأخلاقيّة والشرعيّة.

إنّ الرؤية الإفراطية للاختلاط والتي تتعاطى معه بكلّ امتداداته وتأثيراته السلبية بنظرة إيجابية أمر لا يقرّه الشرع؛ لأنّه وضع قوانين واضحة وصريحة بحرمة مجموعة من الأمور التي قد يفضي إليها الاختلاط أحياناً، كما أنّ الرؤية المتشدّدة في موضوع الاختلاط لا أساس لها في الإسلام، فمن أين نحصل على نصّ ثابت السند واضح الدلالة بحرمة خروج المرأة من المنزل أو حرمة حديثها مع رجل أجنبي؟ ونشاطات السيدة الزهراء والسيدة عائشة جليّة واضحة بين المسلمين ولم يردع أحد أو يستنكر شيئاً

من ذلك سوى خروج عائشة زوج النبي من منزلها بوصفه حكماً خاصّاً بزوجات النبي، فلو كان التواصل الاجتماعي للمرأة أمراً منبوذاً بين المسلمين الأوائل ـ ومنهم أهل البيت والخلفاء الأوائل وكبار الصحابة ـ فلماذا لم يتم استنكار هذا الأمر على الزهراء وعائشة وزينب وغيرهنّ الكثير الكثير من نساء المسلمين؟! بل لقد امتدح سلوكهنّ، بصرف النظر عن المواقف المذهبية.

والغريب أنّ بعض النصوص التي نجدها مرويّة عن عائشة زوج النبي ـ ولم يستنكرها الصحابة وأهل البيت ـ أنّها كانت تتحدّث عن بعض الأحكام الشرعية الخاصّة بالوضع الزوجي مع رسول الله صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم، وتنقل ذلك إلى رجال الصحابة ونسائهم على السواء، دون حرج.

لقد كانت النسوة تشاركنّ في الحرب زمن النبي دون أن نسمع أنّ النبي أعمل قانون التزاحم واعتبر مشاركتهنّ حالة ثانوية طارئة، وكانت المرأة تخرج إلى الأسواق ولم نسمع أنّ النبيّ حظر ذلك على نساء المدينة، فإذا خرجت إلى السوق فمع من ستتكلّم؟ وممّن ستشتري؟ وهل كانت هناك أسواق خاصّة بالنساء آنذاك؟!

إنّ نظام العزل والحجب ونظام الحريم الذي شهده العصر العباسي تاريخياً لم يكن له وجود في الأزمنة الغابرة، ونحن نجد في

الروايات الشيعية والسنيّة رواةً من النساء يروين عن النبي وأهل بيته وصحابته للرجال الكثير من الأحاديث، ولم نسمع أحداً استنكر ذلك، وهذا السيد أبو القاسم الخوئي رحمة الله تعالى عليه يذكر في معجم رجال الحديث ١٣٥ امرأة راوية للحديث ويترجمهنّ في هذا الكتاب، فمبدأ الحجب والحيلولة دون الاختلاط لا أساس له في الشريعة الإسلامية، تماماً كمبادئ حظر عمل المرأة وتعلّمها وغير ذلك.

الدولة بين الحريّة الشخصيّة وفرض الحجاب

◈ هل وظيفة الدولة فرض الحجاب أم نشر القيم والأخلاق؟

● هناك مناقشات فقهية في موضوع حقّ الدولة الشرعية في الإلزام بالحجاب، وهناك تعدّد في الرأي في هذا الموضوع، فبعض العلماء يذهب إلى ثبوت هذا الحقّ للدولة انطلاقاً من مبادئ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث دلّت الآية على أنّ الذين يمكّنون في الأرض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر.

وينطلق هذا الفريق من أنّ الشريعة وضعت لكل حرام من المحرمات عقاباً، وأنّ المحرّمات التي لم تضع لها عقاباً محدّداً جعل أمر تحديد العقوبة فيها للحاكم الشرعي وعبّر عنها بالتعزيرات،

وقالوا بأنّ كل محرّم يرتكبه أيّ فرد يمكن للحاكم الشرعي أن يعاقب عليه من حيث المبدأ، ولهم أدلّة أخرى أيضاً.

في المقابل يذهب الفريق الآخر إلى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يتضمّن حالة الإلزام بالفعل، عبر ممارسة العنف ضدّ تارك المعروف أو فاعل المنكر، وإنّما هو سبيل دعوي تبليغي، وما قيل عن وجود مرتبة في الأمر بالمعروف سمّيت بمرتبة اليد لا يعني ذلك؛ لأنّ روايات هذه المرتبة أغلبها ضعيف السند، وكلمة الأمر لا تعني الإلجاء إلى فعل والفرض والقهر، بل تعني الدعوة اللسانية، فضلاً عن أنّ بعض العلماء المتقدّمين فسّر مرتبة اليد بأنّها قيام الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر بفعل المعروف وترك المنكر ليكون قدوةً لغيره، ولهذا جعل بعض العلماء مرتبة اليد أوّل المراتب وليس آخرها، بل هذا هو ما ورد في بعض الروايات، وليس من المعقول أن يكون التغيير باليد هو أوّل خطوة نواجه بها أيّ منكر يصدر من شخص أو جماعة.

وأمّا القاعدة التي قالوا بأنّها تسمح للحاكم بالتعزير في كلّ معصية، فهذه لم يثبت عليها أيّ دليل صحيح السند، فالموضوع محلّ خلاف في هذا الأمر، وقد كان وما يزال كذلك.

المثقف والتيارات الثقافية

في العالم العربي

المثقف والتيارات الثقافية

في العالم العربي[1]

المثقف العربي، المفهوم والتصنيف

◈ هل لك أن تقدّم لنا ـ في معرض الإجابة عن السؤال الأوّل ـ إضاءة على مفهوم المستنير في الفضاء الفكري للعالم العربي، مع تصنيف المستنيرين في العالم العربي؟

● إنّ لمفهوم التنوير في المناخ العربي علاقة جوهريّة بمفهوم السلطة. وبعبارة أخرى: يجب البحث عن تعريف التنوير في إطار علاقته بالحكم والسلطة. وفي هذا السياق يتجلّى التنوير في مواجهة الحكومات وانتقاد أدائها وسلوكها. وعلى هذا الأساس فإنّ مفهوم التنوير في العالم العربي أقرب إلى مفهوم التحرّر والخلاص من الحكومات، ومفهوم المستنير يعني ذلك الذي يفكّر بحرّية وبشكل

---

(١) أجري هذا الحوار، ونشر في صحيفة (طهران اليوم / تهران امروز) بتاريخ: الثلاثاء، ٢٠ ـ ذي الحجة ـ ١٤٣٠هـ، الموافق لـ: ١٧ ـ آذر ـ ١٣٨٨هـ. ش (٢٠٠٩م)، وقد أجري هذا الحوار باللغة الفارسيّة، وترجمه إلى العربيّة: حسن علي مطر الهاشمي.

مستقلّ بعيداً عن سطوة السلطة.

وقد عمد أحد علماء الاجتماع المعروفين على مستوى العالم العربي إلى تقسيم المثقف من الناحية التاريخية في العقود الخمسة الأخيرة إلى أربع مجموعات، على النحو الآتي:

المجموعة الأولى: المثقّف الملحميّ، بمعنى أولئك المستنيرون المحيطون بأغلب علوم العصر، والذين سعوا إلى إبداء الحلول لجميع المشاكل المطروحة في تلك العلوم، ويمكن اعتبار الدكتور طه حسين من أبرز الممثلّين لهذا التيار. ويبدو أنّ مرحلة هذا التيار قد طويت إلى غير رجعة؛ إذ أخذ أغلب العلماء والمفكّرين والتيارات الفكرية المتأخّرة تتجه إلى التخصّص، وتناول جزءٍ خاصّ من العلوم والقضايا.

المجموعة الثانية: المثقّف التراجيدي، وهم المستنيرون الذين ظهروا بعد حرب عام ١٩٦٧م وإخفاق الجيوش العربية في مواجهة إسرائيل. ولذلك يمكن تسمية هذه المجموعة من المستنيرين بـ (المستنيرين التراجيديين). وقد تلخّصت أهداف هؤلاء المستنيرين في النقد الراديكالي لماضي التراث والتنوير والمجتمع وثقافة العصر. وقد عبّر هؤلاء عن يئسهم من المستقبل وقالوا بأنه لم يعد هناك أمل نرجوه من تقديم الحلول لإصلاح

الواقع، ولذلك يجب التخلّي عن الشعارات والخطب الرنّانة، والخوض ـ بدلاً من ذلك ـ في الأمور الجزئية والعمليّة.

وقد عمد هؤلاء المثقّفون ـ من خلال تجاوز الأساليب التنويرية القديمة ـ إلى التخلّي عن المشاريع الكبرى، وصرف اهتمامهم إلى الأمور الجزئيّة.

المجموعة الثالثة: المثقّف البدائلي، وقد بدأت هذه المجموعة بالظهور منذ عام ١٩٨٠م. وقد رأت هذه الجماعة ـ بعد إبطالها النظريّات السابقة في خصوص المجتمعات العربية والإسلامية ـ ضرورة تقديم الحلول والنظريّات الجديدة.

ويعتبر الدكتور محمد عابد الجابري من أبرز المنتمين إلى هذا التيار التنويري؛ حيث ذهب إلى الاعتقاد بإمكانيّة أن نقدّم نظرية أكمل وأنسب وأشمل في خصوص مشاكل المجتمعات العربية. بيد أننا من خلال التقييم الإجمالي لنشاط هذه المجموعة من المستنيرين يمكن لنا القول: إنّ هؤلاء لم يحقّقوا نجاحاً ملموساً في مساعيهم الفكرية، لأنهم بدأوا طرح أفكارهم في فترة تعد ـ خلافاً لمرحلة عبد الناصر ـ من أسوأ الفترات التي مرّت على العالم العربي على المستوى السياسي والاجتماعي والثقافي بسبب الإخفاقات والخسائر الكبيرة التي تعرّض لها في مواجهة العدوّ الإسرائيلي.

المجموعة الرابعة: المثقّف المقاول أو السمسار، حيث يقوم هؤلاء بالتنظير وفقاً لرغبات وتوجّهات الحكومات أو الشركات الكبرى مقابل صفقات مالية ينالونها من تلك الحكومات أو الشركات. إن هذه المجموعة من النخب والمثقفين الآخذة بالازدياد منذ عقد التسعينات من القرن الماضي، تضع نفسها في خدمة الحكومات والأحزاب والشركات الكبرى، وبذلك تضع حدّاً وشرخاً فاصلاً بينها وبين الشعوب ومطالبها الوطنية.

صورة عن التيارات الفكريّة الدينية في العالم العربي

◈ **كيف يمكن تقسيم التيارات الفكرية الدينية في العالم العربي؟**

● هناك الكثير من التقسيمات في هذا المجال، ولكن يمكن تقسيم هذه التيارات إلى ثلاثة أقسام رئيسة، وهي:

التيار الأول: التيار السلفي، حيث يمثل حالياً التيار السائد والغالب على مساحة واسعة في المحافل الدينية. وبطبيعة الحال يمكن إرجاع هذه السيادة والنفوذ إلى الكثير من العوامل، ويمكن الإشارة من بينها إلى الدعم المالي وتوفير الغطاء لها من قبل بعض البلدان الإسلامية. ويحمل هذا التيار تفكيراً سطحياً، ولا يستند إلى الأدلّة الفلسفية أو الأخلاقية، وإنما ينظر إلى الأمور من زاوية شكلية وجافّة، ويعمل على تحليل المسائل الدينية والاجتماعيّة،

ويقدّم لها الحلول، معتمداً أساليب التفكير المتخلّف والمتحجّر.

وبطبيعة الحال فقد تمخّض عن التيار السلفي فرعان آخران، يمكن تسميتهما بـ (التيار السلفي الاجتهادي)، و(التيار السلفي الانفتاحي). إذ يدعو التيار السلفي الاجتهادي ـ في إطار المحافظة على المباني والأصول السلفيّة ـ إلى إجراء إصلاحات في التفكير والمنهج السلفي وجعله منسجماً ومتناغماً مع العصر. وقد ظهر هذا التيار السلفي في كلّ من مصر والسعوديّة، ولكنه لا يتمتع بالنفوذ والسلطة. وأما التيار السلفي الانفتاحي فقد بدأ بالظهور مؤخّراً في المملكة العربية السعودية وهو آخذ في التنامي. ويرى هذا التيار أنّ السلفية حتى الآن لم تفهم بشكلها الصحيح، ولابدّ لذلك من إيجاد مزيج من السلفية والليبرالية. بيد أن هذا الاتجاه لم يتمكّن حتى الآن من التغلّب على السلفية التقليدية.

وعليه فإنّ البلدان العربية ذات الطابع السنّي الغالب تتجه بشكل عام ولمختلف الأسباب ـ ومن بينها الخسائر العسكرية في مواجهة الاحتلال الإسرائيلي في العقود الأخيرة، والاستبداد السياسي من قبل الكثير من الحكومات ـ نحو التأثر بالمنهج الفكري للسلفيّة. وفي ظلّ هذه الظروف تعمل السلفية من خلال رفع شعار العودة إلى الدين الإسلامي على نقد الظروف الراهنة

وابتعادها عن الرسالة الحقيقيّة للإسلام.

التيار الثاني: هو تيار الإسلام التقليدي المتناغم والمنسجم مع الحكومات، حيث يسعى هذا التيار إلى تقديم دين يكون أولاً: فردياً، ويكون ثانياً: مطيعاً للحكومة وتحت تصرّفها. بمعنى أنه يجب تقديم الدين بشكل لا يتضمّن ما من شأنه أن يتعارض مع الحكومات أو يصطدم بها.

التيار الثالث: هو الإسلام العلماني، حيث أخذ المتديّنون العلمانيون يعبّرون عن امتعاضهم واستيائهم من الإسلام التقليدي والإسلام السلفي، ويسعون إلى القيام بمحاولة للجمع بين الإسلام والعلمانية. ويذهب أصحاب هذا التيار إلى الاعتقاد بأنّ المسائل السياسية وشؤون الحكم والدولة والمسائل الاجتماعية تدار من قبل الشعب والأمة عبر الانتخابات، وأما الدين فيتكفّل إدارة الشؤون الفردية والعبادية فقط. واليوم يشهد هذا التيار الثالث رواجاً في البلدان العربية، وخاصّة بين أفراد الطبقة الجامعيّة.

◈ ما هو نوع العلاقة بين تقسيمك الرباعي للمستنيرين، والتقسيم الثلاثي لتيارات الفكر الديني؟

● يمكن لهذه التيارات أن تتقاطع مع بعضها بشكل كامل، ولا

تكون هذه التقسيمات مستقلّةً عن بعضها أبداً، فعلى سبيل المثال: نجد أنّ تيار الإسلام التقليدي الذي يضع نفسه تحت تصرّف الأنظمة بشكل كامل، ويعمل على تبرير كلّ ما يصدر عن السلطة الحاكمة، شديد القرب والشبه بالمثقفين المقاولين؛ لأنّ كلا التيارين يعمل على خدمة النظام الحاكم، وإنتاج الفكر لصالح الحكم مقابل الحصول على المال. كما أنّ السلفيّة الجهاديّة التي تؤكّد على ضرورة جهاد الأعداء وإحداث التغيير في ظروف الجاهليّة الراهنة، شديدة الشبه بالمثقف التراجيدي، حيث يذهب هذا النمط الفكري إلى الاعتقاد بكفر جميع الأمم في الظروف الراهنة، وأنّ الأوضاع عادت إلى الأزمنة الجاهليّة، ولا بدّ من إرجاعها إلى الإسلام. ومن هنا فإنّ هذه التيارات تعتمد رؤية تراجيديّة في نقدها الراديكالي للظروف الزمنيّة والاجتماعية الراهنة.

أصول التفكير العلماني في العالم العربي

◈ **ما هي أصول وقواعد التفكير العلماني لدى المسلمين في العالم العربي، ومن هم أبرز المنتسبين إلى هذا الاتجاه الفكري؟**

✹ تنشأ أصول وقواعد تفكير العلمانيّين المسلمين (أعني بهم العلمانيّون الذين يلتزمون بالإسلام بوجهٍ ما) من القول بأنّ

النظريات والأحكام الفقهيّة التي تزخر بها الكتب الفقهيّة والتي تتحدّث عن مختلف المسائل السياسية والاجتماعية لا تتناسب أبداً مع الظروف الزمنيّة الراهنة، ولذلك لا يحالفها التوفيق، وعليه يجب عدم تغليف هذه النظريات بهالة من القداسة، والإذعان لها بالمطلق. ونتيجة لذلك يجب ترك الأمور السياسية والاجتماعية لإرادة الناس واختيارهم، أما الإسلام فيعالج مجموعة من القضايا الأخلاقية ويكون له تدخّل جزئي في الأمور.

من هنا، فإنّ الإسلام فاقدٌ للنظرية أو النظام الاقتصادي والسياسي المحدّد، رغم اشتماله على بعض الأوامر والأحكام العامة، من قبيل: أصل الوفاء بالعقود، أو حرمة السرقة، والربا أو الاحتيال، مما يمكن أن نستفيده بواسطة العقل العملي أيضاً. ويذهب هؤلاء الأفراد إلى الاعتقاد بأننا من خلال النظر في النصوص الدينية المقدّسة إنما نستطيع الحصول على مجرّد مجموعة من الأصول والملاكات العامة، ولا يمكن الحصول منها على نظام اقتصادي أو سياسي محدّد.

بل حتى الأحكام التي جاءت في الكتاب والسنّة إنما تتعلّق بالأزمنة الضاربة في القدم، ولا يمكن تطبيقها على الأزمنة الراهنة. فعلى سبيل المثال يعتقد العلمانيون المسلمون أنّ كتاب (الأحكام

السلطانية) الذي كتبه الماوردي في القرن الهجري الخامس كان يعتبر في غاية الأهميّة في وقته، إلا أنّ مسائله وموضوعاته تفتقر إلى الفاعلية والجدوائية في عصرنا الراهن.

وعلى هذا الأساس، يرى العلمانيون المسلمون أنّ الذي نحتاج إليه من أوجه الفقه في العصر الراهن هو مجرّد الأوجه الفرديّة له وبعض الشؤون العامة والكلّيات الأخلاقيّة. من هنا لابد لإدارة المجتمع من الاعتماد على العقل البشري، على أن لا تتعارض أحكام هذا العقل مع ثوابت وأصول الأخلاق الدينية العامة. ويذهب هؤلاء إلى إمكان اعتبار هذا المنهج الفكري نوعاً من الجمع بين الدين والعقل.

إنّ هذا النوع من التفكير يقف في مقابل الفقه والرؤيّة الفقهية المدرسيّة تماما؛ حيث يرى العلمانيون المسلمون أنّ الفقه قد تضخّم إلى حدّ كبير، في حين أنّ حجم الفقه في الدين ينبغي أن يكون أقلّ مما هو عليه الآن بكثير. فعلى سبيل المثال: لا تشكّل آيات الأحكام سوى العُشر من آيات القرآن الكريم تقريباً، في حين أننا نجد هذه النسبة معكوسة في المجتمعات الإسلاميّة والحوزات العلمية الدينية. وعليه لابد من استبدال الفقه بالعقل البشري كي نتمكّن من حلّ المشاكل الراهنة بشكل صحيح. نعم، يمكن اعتبار هذا

الأمر هو السبب الرئيس لظهور أنموذج التفكير العلماني الإسلامي.

ويمكن تسمية السيد محمد حسن الأمين من بين شيعة لبنان بوصفه المثال البارز للعلماني المسلم، حيث يعبّر عن موقفه في هذا الاتجاه بشكل صريح. ومن بين أهل السنّة يمكن لنا تسمية أشخاص من أمثال: الدكتور رضوان السيد والدكتور نصر حامد أبو زيد ـ في جزء من حياته ـ بوصفهم من أتباع هذا الاتجاه.

الجابري وأركون، المشتركات والامتيازات

◈ ما هي نسبة أفكار محمد أركون ومحمد عابد الجابري إلى تيار العلمانية الإسلاميّة؟

● يذهب محمد أركون إلى انتهاج نمط فكري مغاير لهذا النهج تماماً، فقد مال باتجاه النظريات الليبرالية والعلمانية الحقيقيّة بشكل كامل؛ حيث ينظر أركون إلى مجموع النصوص الدينية بوصفها ظاهرة تاريخية فاقدة للقداسة. وأنّ عمر الفقه من وجهة نظره قد بلغ نهايته في مستهل أحداث عصر النهضة، ومنذ ذلك الحين لم يعد بالإمكان معالجة المسائل من خلال النظر في السنّة والنصوص المقدّسة.

أما الدكتور محمد عابد الجابري، فهو مختلف عن أركون، فالجابري شخص قومي يقوم كلّ همّه ونشاطه على أساس العقلانيّة

العربية، وهو يطرح مشروعه من هذه الزاوية، ولهذا فهو يولي أهميّةً للإسلام لكونه مرتبطاً بالتاريخ العربي. وبعبارة أخرى: إنّ الجابري يساوي بين التاريخ الإسلامي والتاريخ العربي، في حين لا يعتقد أركون بمثل هذه الأمور، ويبني منظومته الفكريّة متجاوزاً المفاهيم القوميّة والإسلاميّة معاً. وبينما ينطلق الجابري من كونه ناشطاً سياسياً ويسعى إلى إعادة قراءة الإسلام برؤية قوميّة.

ولعلّه لهذا نجد أنّ الجابري قد كتب في السنوات الأخيرة تفسيراً للقرآن، وهو أمر لافت للانتباه. من هنا يطرح هذا السؤال نفسه: ما الذي يدعو الجابري ـ مع ما يتبنّاه من المنهج الفكري والفلسفي ـ إلى الاشتغال بتفسير القرآن مع أنّه لم يكن عالماً دينياً؟! في الجواب عن هذا السؤال يمكن القول: إنّ الجابري يعتقد بأنّ القرآن جامعٌ لثقافة وتاريخ العرب، ولذلك فإنه يرى أنّ في نقد القرآن والتشكيك فيه وعدم الاهتمام به نقداً وتشكيكاً وعدم اهتمام بالثقافة والقوميّة العربية. من هنا يجب إيلاء القرآن أهمية كبرى.

إنّ تفكير الجابري يقوم على احترام التاريخ والثقافة الإسلاميّة والعربية، ولكنّ احترامه هذا مقرون بالنقد، وعلى هذا الأساس نجده ينتقد الفلسفات التجريدية لابن سينا وصدر المتألّهين الشيرازي بشدّة، معتبراً هذا النوع من التفكير تفكيراً فارسيّاً دخيلاً

لا يمتّ إلى العروبة والعقل العربي بصلة؛ لأنّ الذهنية العربية تختلف عن الذهنية الإيرانية والهندية، ولذلك نجد الذهنية العربيّة فاقدة للأفكار الصوفيّة والعرفانية، وهذا ما دفع الجابري للدعوة لإصلاح العقل العربي من خلال نقد هذا العقل، نقداً يقوم على الاعتقاد بأنّ ما خرّبه هو الفلسفات والتوجّهات الدخيلة عليه من الشعوب الأخرى.

وباختصار يمكن القول: إنّ الجابريَّ سياسي قومي يدعو إلى دراسة تاريخ التفكير العربي والإسلامي دراسة نقدية برؤية إيجابية، أما أركون فكانت نظرته إلى الدين من زاوية خارجيّة، وكان بالإضافة إلى ذلك ينظر إلى الدين بعين أكاديمية وجامعيّة بحتة.

المثقف العربي، دوره وتأثيره

◈ ما هو مدى التأثير العام للتيارات الفكرية في العالم العربي؟

● لا يبلغ تأثير المنتمين إلى تيارات التنوير العربي من أمثال: محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وبرهان غليون، ورضوان السيد، على الرأي العام أكثر من الخمسة عشر بالمئة، ولهذا الأمر أسباب من قبيل: حالة اليأس والإحباط وانعدام الأمل التي تحاصر المثقفين، وعدم حصولهم على الدعم المالي الكافي من قبل

الحكومات، وعدم اهتمام الناس بأفكارهم.

وبطبيعة الحال قد تكون هناك بعض البحوث التي يتمّ تداولها بين المستنيرين أنفسهم، ولكنّها لا تجد لنفسها ذلك الصدى بين عامة الناس. كما أنّ أفكار وبحوث هؤلاء المستنيرين لا تأخذ طابعاً خطابياً عاماً، وإنما تتخذ في الغالب صبغةً نخبويّة خاصة، فهي - بعكس التيارات السلفيّة وتيارات الإسلام التقليدي - غير ذات صلة بالجماهير. من هنا نجد تأثير المثقفين أقلّ بكثير من تأثير علماء السلفيّة وعلماء الإسلام التقليدي من الذين لديهم ارتباط وثيق بعامّة الناس.

كما أنّ الحالة المادية البائسة للمثقف العربي لا يمكن قياسها بحالة الرخاء التي تعيشها التيارات الأخرى؛ فالتيارات التنويرية تعاني فقراً كبيراً على المستوى المادي، وهم بحاجة إلى من يقدّم لهم العون لبناء مؤسّساتهم، في حين يمتلك علماء السلفية والإسلام التقليدي الكثير من المصادر المالية التي يحصلون عليها من الدول أو من الناس مباشرةً، ولذلك تكون مساحة نفوذهم وتأثيرهم أكبر من مساحة تأثير المثقفين.

هل من تيار تجديدي ديني مختلف بعض الشيء؟

◈ **ما هو مدى إمكان ظهور تيار تجديدي في الفكر الديني خارج إطار التيارات الراهنة؟**

● في الحقيقة هناك وجود لهذا التيار، فعلى سبيل المثال نجد

سلمان العودة من السلفيّة لديه أفكاره في هذا الاتجاه، كما نجد هناك بين أتباع السلفيّة الاجتهادية أفراداً مثل الشيخ يوسف القرضاوي، والدكتور محمد سليم العوّا، والدكتور أحمد الريسوني يسعون إلى الجمع والتوفيق بين الأفكار الدينية والفقهية وبين ظروف ومقتضيات العصر.

بطبيعة الحال، فقد قام هؤلاء بنشر أفكارهم إلى حدّ ما، ولكن على الرغم من أهميّة هذه الشخصيات، إلا أنهم لم يتمكّنوا حتى الآن من أن يكوّنوا لأنفسهم ذلك التأثير على عامّة الناس، ويعود سبب ذلك إلى أنّ أفكارهم تفتقر إلى التنظيم والانسجام، كما أنهم لا يحصلون على دعم من الحكومات. بل هناك خوف يعتري الحكومات من هؤلاء الأشخاص؛ إذ تزخر أفكار بعضهم بمفاهيم من قبيل: الحرية وتطبيق الشريعة وتداول السلطة وما إلى ذلك من الأمور التي تثير مخاوف السلطات السياسيّة الحاكمة في العالم العربي.

العلاقات بين المثقف الإيراني والعربي

◈ ما هي أوجه الشبه والاختلاف بين التيارات الفكرية الإيرانية والعربية؟ وما هو حجم التأثير والتأثر المتبادل بين هذه التيارات؟

❁ إنّ هذا التأثير المتبادل ملحوظ إلى حدّ كبير، فعلى سبيل المثال نجد بعض النظريّات التي تطرح في إيران كانت مطروحةً في العالم

العربي قبل عدّة سنوات. كما أنّ ترجمة بعض الأفكار الإيرانية في حقل الدولة الدينية والفلسفة والعرفان الإسلاميّين قد تركت تأثيرات إيجابية على العديد من الباحثين العرب.

ولكن على الرغم من التأثيرات المتبادلة، هناك اختلافات أساسيّة بين نمط التفكير الإيراني والعربي، الأمر الذي أدّى إلى انخفاض نسبة هذا التأثير. إنّ التفكير الإيراني ذو صبغة فلسفية وصوفيّة، بمعنى أنّ المفكّر الإيراني عندما يطرق أيّ موضوع يعيده إلى جذوره الأصليّة وينظر له بعيون باطنيّة، فيما يميل المفكّر العربي إلى الفكر التطبيقي العملي أو التاريخي أو اللغوي. من هنا نجد هذا النوع من التفكير يركّز على تجزئة الموضوع والنظر إليه بنظرة تطبيقيّة، ولذلك نجد المسائل العلمية التي يتمّ تداولها في العالم العربي ذات صبغة لغوية وفقهية وأخلاقيّة، وأما في الفضاء الإيراني فيسود الفكر الفلسفي والعرفاني وحتى الصوفي.

ومن باب المثال نلاحظ أنّ التفاسير القرآنية التي يتمّ نشرها في العالم العربي غالباً ما تكون ذات صبغة سياسية واجتماعية وتطبيقيّة، في حين أنّ التفاسير التي يتمّ نشرها في إيران غالباً ما تكون ذات مضمون فلسفي وتحليلي وعرفاني. وقد كان لهذا التفاوت في النمط الفكري بين العالمين تأثير كبير في مختلف

المجالات الفكرية والعمليّة.

وبطبيعة الحال يمكن لنا أن نعمد إلى التلفيق بين هذين النمطين من التفكير والخروج بنمط فكري ثالث يجمع بين نقاط قوّة التفكيرين، إلا أنّ القيام بمثل هذا التلفيق بحاجة إلى نظريّة منسجمة.

◈ ما هو حجم الحوار والتواصل بين التيارات الفكرية الإيرانية والعربية؟

● إنّ التواصل بين التيارات الفكرية الإيرانية ـ العربية في أدنى مستوياته للأسف الشديد، حيث يقتصر الارتباط بينها على مستوى الحكومات أو ما يكون تحت إشرافها، ويبدو أنّ هذا الوضع بحاجة إلى تصحيح، وأن تتسع رقعة العلاقات الشخصيّة والمؤسّساتية بين المفكّرين والمثقفين من الإيرانيين والعرب من منطلق المشتركات الكثيرة بين الطرفين وعلى رأسها الإسلام؛ لأن هذا النوع من التلاقي والتواصل لا يحتاج إلى إذن من الحكومات، وعلى المسلمين أن يكونوا سبّاقين في هذا المجال، وأن تتظافر جهودهم من أجل حلّ الهموم المشتركة للعالم الإسلامي.

وبطبيعة الحال هناك مشكلة هامّة أخرى في هذا السياق، وهي

أنّ الذهنية العربية لا تبدي حاسة ورغبة في ترجمة أفكارها إلى اللغات والبلدان الإسلاميّة الأخرى، خلافاً للذهنية الإيرانية التي تميل إلى ترجمة أفكارها، وقد تضاعفت هذه الرغبة بعد انتصار الثورة الإسلامية. وعلى هذا الأساس نجد نزعة واضحة في المناخ الإيراني إلى ترجمة وتصدير أفكاره إلى البلدان الأخرى.

وهناك إشكال أساسي قد يكون وارداً إلى حدّ ما على المفكّرين الإيرانيين، إذ يبدو أن بعضهم يظنّ أنّه الوحيد المهتمّ بقضايا الفكر والنظر، وأنه لا يوجد شيء من هذه الهموم في أنحاء العالم الإسلامي الأخرى، ولذلك عندما يواجهون الفضاء الفكري للعالم العربي تراهم يصابون بالحيرة والذهول. وهذا ما يعمّق الحاجة إلى إحداث إصلاح جوهري في ذهنية التيارات الفكرية الإيرانية والعربية، تمهيداً لبناء أرضيّة مناسبة للتواصل والارتباط الوثيق والبنّاء بين الطرفين، بعيداً عن تدخّل الحكومات وضغوطاتها.

النهضة البحثية

في الحوزات العلميّة والمعاهد الدينية

النهضة البحثية
في الحوزات العلميّة والمعاهد الدينية(١)

◈ **في البداية لو تعرّفون القرّاء الأعزاء بشخصكم الكريم**

● من مواليد مدينة صور في جنوب لبنان، وقد درست في مدارس هذه المدينة المراحل الابتدائية والمتوسّطة، وانتقلت بعد إنهاء هذه الدراسة إلى الدراسة في الحوزة العلمية في المدينة نفسها، في مدرسة تعرف باسم (المدرسة الدينية). وهناك أكملت مراحل الدراسة في المقدّمات والسطوح، كما حضرت بعض الشيء بحثَ الخارج عند كلّ من سماحة الشيخ محمّد تقي الفقيه رحمه الله تعالى، وسماحة الشيخ مفيد الفقيه حفظه الله تعالى، واشتغلت في تلك الفترة بالدراسة والتدريس وممارسة بعض النشاطات الثقافية والتبليغية الإسلامية. ثم انتقلت بعدها في عام ١٩٩٥م للدراسة في إيران، وفور وصولي شرعت بحضور البحث الخارج عند سماحة

---

(١) حوار نشر في مجلة زمزم معارف، التابعة لجامعة المصطفى العالميّة، في إيران، العدد ١٨، صيف عام ٢٠٠٩م.

السيد محمود الهاشمي الشاهرودي حفظه الله تعالى في الفقه والأصول، وتابعت أيضاً دروس التفسير القرآني لسماحة الشيخ جوادي آملي حفظه الله، ودرست كذلك أبحاث الخمس عند سماحة الشيخ حسين النجاتي رعاه المولى، وأبحاث صلاة الجمعة والجماعة ودروس القواعد الفقهية وعلم الرجال عند سماحة الشيخ باقر الإيرواني حفظه الله تعالى. وقد انشغلت ـ كباقي الطلبة ـ في متابعة الشؤون الدرسية.

في عام ١٩٩٧م، سعينا نحن مجموعة من الطلبة اللبنانيين إلى تأسيس مجلّة طلابية بهدف أن يكون هناك حضور لطلاب العلم والمشايخ الكرام في المجال الفكري والثقافي، وفي مجال الكتابة والبحث العلمي؛ فأسّسنا مجلّةً صغيرة متواضعة أطلقنا عليه اسم (مجلّة أصداء)، وكنا آنذاك خمسة أشخاص. انطلقت المجلة بشكل جيّد، وكانت دافعاً لنا ومحفزاً للعمل في مجال التأليف والنشر وكتابة الأبحاث.

في تلك الفترة أيضاً، كنت قد التحقت بدائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت، والتي يُشرف عليها سماحة الأستاذ السيد الشاهرودي، واشتغلت لسنين عدّة في كتابة الأبحاث الفقهية وتنظيمها والإشراف على بعضها، إلى أن تسلّمت

في بداية عام ٢٠٠٢م مجلّة المنهاج في بيروت، والتي استمرّيت في رئاسة تحريرها سبع سنوات متواصلة، أصدرت خلالها ـ بحمد الله تعالى ـ سبعاً وعشرين عدداً.

وخلال عامي: ٢٠٠٣ ـ ٢٠٠٤م، صارت هناك فكرة أن تصدر مجلّة تعنى بترجمة المشهد الفكري الإيراني، وتهدف إلى عكس صورة هذا المشهد في العالم العربي، فاشتغلت على مجلّة (نصوص معاصرة) وترأست تحريرها ـ وما أزال ـ حيث أصدرنا منها إلى الآن ١٤ عدداً، وكان لهذه المجلّة أصداء ممتازة في العالم العربي واستقبال جيد والحمد لله.

كما أصدرت عام ٢٠٠٦م، مجلّة (الاجتهاد والتجديد) والتي تعنى بالدراسات الاجتهادية الجديدة وبالقراءات العصرية الجديدة لقضايا الفقه الإسلامي وإشكاليّاته؛ لتكون أيضاً ساحةً للحوار واللقاء الفكري وطرح الإشكاليات الجديدة في مجال الفقه والأصول والرجال والحديث والعلوم النقلية التشريعية عموماً.

صدرت لي بعض الأعمال، منها:

١ ـ كتاب (نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي، التكوّن والصيرورة)، الذي صدر في بيروت عن مؤسّسة الانتشار العربي عام ٢٠٠٦م، وكان في حقيقة الأمر رسالة ماجستير في علوم

القرآن والحديث، أخذتها من جامعة كلّية أُصول الدين في إيران.

٢ ـ (بحوث في الفقه الزراعي)، وهو تقرير درس سماحة الأستاذ الهاشمي الشاهرودي حفظه الله، في مباحث المزارعة والمساقاة، صدر عام ٢٠٠٦م.

٣ ـ (التعددية الدينية) وهو كتاب صدر في بيروت عام ٢٠٠١م، ويبحث في قضايا فلسفة الدين والكلام الجديد.

٤ ـ (علم الكلام المعاصر، دراسة تاريخية منهجية)، وقد صدر عن مهرجان الشيخ الطوسي حوالي عام ٢٠٠٣م، ويدرس تطوّر علم الكلام الشيعي في الفترة المتأخّرة.

٥ ـ (مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات)، وهو كتاب صدر عام ٢٠٠٧م، ويعالج قضايا المنهج في العلوم الإسلامية وفي الفكر الديني عموماً، وقد صدر عن مؤسّسة الانتشار العربي في بيروت.

لماذا الحوزة العلميّة؟

◈ **لماذا اخترت الحوزة العلميّة لدراستك؟**

❁ أعتقد بأنّ المدّ الإسلامي الكبير الذي انطلق مع ثورة الإمام الخميني رحمة الله تعالى عليه، وشهدناه ونحن في مطلع حياتنا في

السبعينيات والثمانينيات من القرن العشرين، كان له تأثير كبير على اندفاع عدد كبير من الشباب نحو الدراسات الدينية والعلوم الإسلامية، وكنت في تلك الأيام في ضمن هذا الجوّ؛ لذلك شعرت ـ كما شعر كثيرون مثلي ـ أنّ الدراسات الدينية جزءٌ أساسيّ من هويّتنا؛ فصار ذلك عندي محفّزاً للبحث والدراسة في هذا المضمار، فاخترت هذا الطريق إيماناً منّي بأنّ الدين يشكّل أحد أبرز معالم الهوية عند الإنسان في تمام العصور.

◈ ما هي النشاطات والفعاليات التي تقومون بها اليوم؟

● حالياً أنا المعاون العلمي لسماحة السيد محمود الهاشمي الشاهرودي في دائرة معارف الفقه الإسلامي، أعمل هناك في الإشراف على نشاطات تدوين الموسوعة وفقاً لما طلبه منّي سماحة السيّد، وأرجو أن أكون عند حسن ظنّ من أحسن الظنَّ بي، وهذا عملٌ شاقّ ويحتاج لجهد كبير ومتابعة كبيرة، نسأل الله سبحانه وتعالى أن يوفقنا للمزيد في هذا المجال، ونحن الآن بصدد طباعة المجلد الثالث عشر من الموسوعة إن شاء الله.

وأرأس حاليّاً تحرير مجلّة (نصوص معاصرة) التي تحدّثنا عنها قبل قليل، ونجهّز لإصدار العدد الخامس عشر الذي سيدور محوره حول ظاهرة الوحي والدراسات القرآنية الجديدة. كما أرأس حالياً

تحرير مجلة (الاجتهاد والتجديد) التي تشرف على إصدار عددها التاسع في ملفّ تحت عنوان (الحريات الدينية وقضايا العنف في الفقه الإسلامي). كذلك أتشرّف بعضويّة هيئة تحرير مجلة (فقه أهل البيت) الناطقة باللغة العربية. ولديّ حالياً تواصل مع عدد لا بأس به من المؤسّسات البحثية والدراسية في مدينة قم، كما أشرف على عدد من رسائل الماجستير في الحوزة العلمية، وأقوم بتدريس البحث الخارج في الفقه في مباحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، بعد أن درّست سابقاً مباحث الجهاد، كما أعطي دروساً استدلالية في بحث خارج في كلّيات علم الرجال، كذلك أعطي درس بحث الخارج في علم الأُصول، فقد كنت درّست لثلاث سنوات ما يتصل بنظرية السنّة وحجية الخبر وملحقاتها، ومنشغلٌ الآن بدراسة القرآن بوصفه مصدراً للتشريع، أي كلّ ما يتصل بالدراسات الأصولية والقرآنية المرتبطة بمرجعيّة القرآن في الاجتهاد الفقهي.

إلى غير ذلك من النشاطات المتصلة بالمشاركة في المؤتمرات والندوات داخل وخارج إيران، وإلقاء محاضرات مختلفة.

وأنا الآن مشغول بكتابة كتابين أساسيين: أحدهما حجيّة السنة، وثانيهما نظرية الجهاد والعلاقات الدولية في الإسلام.

وهناك موسوعة في مصر تشارك فيها المذاهب الإسلامية كلّها والهدف منها كتابة الحديث النبوي الصحيح عند المسلمين جميعاً، وقد كنت تشرّفت أن أكون مسؤولاً عن القسم الشيعي في هذه الموسوعة الضخمة؛ لذلك نقوم بتحقيق كلّ الأحاديث النبوية في التراث الإمامي بالخصوص وتحليلها ومناقشتها ورصدها والتأمّل فيها من الناحية السندية والمتنية والدلالية. نسأل الله التوفيق في هذا المشروع الكبير الذي تشارك فيه المذاهب الإسلامية كافّة، عساه ـ تبارك وتعالى ـ يوفّقنا للخدمة في سبيله.

تقويم التجربة البحثية لطلاب الحوزات الدينية

◈ كيف تقوّمون التجربة البحثية لطلاب جامعة المصطفى العالميّة؟

● أعتقد أنّ الوضع المتصل بقضية الدراسات البحثية في جامعة المصطفى أفضل بكثير مما كان عليه في السنوات السابقة، فالمشاريع التي أطلقت من قبل الإدارة الجديدة قبل عدّة سنوات من الواضح أنها أعطت اهتماماً كبيراً للدراسات البحثيّة، وهذا شيء مهم جداً وضروري للغاية؛ لأننا نفتقر إلى حضور بحثي وعلمي وأكاديمي في الأوساط والمحافل العلميّة الأُخرى، فتحفيز الطلاب ودفعهم نحو كتابة الأبحاث والدراسات ورسائل الماجستير والدكتوراه

يخلق في حدّ نفسه نخبةً ممتازة إذا أُحسنت إدارة عمليّة تأهيل الباحثين، وهذا ما يعدنا ـ إن شاء الله تعالى ـ بجيل يبرهن عن حضوره الحقيقي في المحافل العلمية والفكرية على مستوى الساحة الإسلاميّة عموماً والعربية خصوصاً.

أعتقد أنّ الحركة قد انطلقت في هذا الاتجاه، ومن الطبيعي أن تكون هناك بعض المعوقات، مثل كون الحركة بطيئة بعض الشيء، مع قلّة المحفّزات على بعض الصعد والمستويات، بحيث تفرض الضرورة مزيداً من ترغيب طلاب العلوم الإسلاميّة في هذا المجال، مثل مساعدتهم في نشر أعمالهم العلميّة من كتب ومقالات في بلدانهم ومجتمعاتهم.

وصايا طلابيّة في مجال البحث العلمي

◈ ما هي الوصايا والتوجيهات والإرشادات التي تقدّمونها للقرّاء في مجال البحث العلميّ؟

❁ يفترض بكلّ من يريد الاشتغال بالمجالات البحثية أن ينتبه لمجموعة عناصر:

١ ـ اختيار الموضوع، حيث يجب علينا أن نختار المحاور البحثية التي تكون مفيدةً لزماننا ولعصرنا ولمجتمعاتنا؛ فمع الأسف

الشديد هناك الكثير من رسائل الماجستير التي اطّلعتُ عليها في جامعة المصطفى لم تتناول قضايا جديدة، ونحن نعلم أنّ الكثير من القيّمين على المؤسّسات الدينية والحوزات العلمية لديهم رغبة واضحة في دفع الطلاب نحو الأخذ بالموضوعات الجديدة التي تحتاج إلى معالجة.

إذا لم ننتبه إلى اختيار الموضوعات فقد نتلف وقتنا بموضوعات مستهلكة تكرارية قد لا تقدّم خدمةً كبيرة للوضع الفكري والثقافي الذي تمرّ به أمتنا اليوم؛ فالعبرة في الموضوعات أن تكون قادرةً على حلّ مشكلة قائمة في الفكر أو العمل، ونحن نعرف في الرسائل والأطروحات الأكاديمية أنّ هناك ما يسمى بالسؤال الأصلي ـ بحسب التعبير الفارسي ـ أو ما نسمّيه في جامعات العالم العربي بالإشكاليّة الرئيسيّة، فهناك إشكاليّات موجودة الآن في عالم الفكر والثقافة، والمطلوب منّا تحديد هذه الإشكاليات والاشتغال عليها، لتقديم أجوبة أو حلول لها، بدل أن نضيّع وقتنا في الاشتغال على إشكاليات تنتمي إلى قرون غابرة أو إشكاليات لم تحدث بعدُ على طريقة الفقه الافتراضي؛ فلسنا مسؤولين عمّا سيحدث فيما بعد، ولا عمّا حدث ووقع، وإنما نُسأل ـ بالدرجة الأولى وعلى مستوى فقه الأولويات ـ عن واقعنا والفترة التي نعيش ونحيا؛ فانتخاب

الموضوعات واختيارها في غاية الأهمية، من حيث الجدة والحداثة والحضور الكبير في العصر الراهن.

٢ ـ عندما نريد أن نكتب بحثاً فعلينا أن لا ننطلق ـ فقط ودوماً ـ من ذهنية دفاعيّة، بل يجب أن ننطلق من ذهنية أكاديمية موضوعيّة، نبحث لنصل الحقيقةَ، لا أن ندّعي دوماً أننا وصلنا إليها قبل أن نبحث، كما هي عادة الكثيرين مع الأسف الشديد في أكثر من وسط. من الضروري أن تكون دراساتنا ـ على المستوى الثبوتي والإثباتي معاً ـ ذات طابع محايد موضوعي أكاديمي لا تتصف أبداً بالصراخ والعويل.. يفترض أن لا تقف جهودنا البحثية عند الردّ على الآخرين، وكأن لجملة (إن قلتَ قلتُ) مفهوماً بحيث لو لم يقل الآخر شيئاً فلا دور لي!! يجب أن ننوّع أدوارنا بحيث يشتغل فريقٌ منّا على ردّ الإشكاليات والشبهات، فيما يعمل فريقٌ آخر على بناء الفكر الديني محاولاً إعادة إنتاج المعرفة الدينية ضمن بناءات قادرة على الصمود اليوم أمام الزلازل المعرفيّة التي تواجهنا في هذا العالم، ويعمل فريقٌ ثالثٌ على ممارسة النقد الداخلي دوماً لكي يتكفّل الكشف عن ثغراتنا وعيوبنا ونواقصنا لتلافيها بدل الغفلة عنها وتجاهلها، والمفروض أن يحترم الأفرقاء الثلاثة جهود بعضهم بدل أن يتنافسوا تنافساً سلبيّاً أو يطعنوا في قيمة عطاءاتهم جميعاً.

من المهمّ في البحث العلمي أن نتخلّى قدر الإمكان عن الذهنيّتين: الخطابية والسجالية، ليكون العمل أكاديمياً موثقاً مدروساً.

٣ ـ البعد الإثباتي في الدراسات التي نقوم بإنتاجها؛ فليس المهم في عصرنا أن ننتج المعرفة فقط، بقدر ما يهمّنا أيضاً تسويق هذه المعرفة ونشرها، فهناك كثيرون ينتجون معارف كثيرة لكنّهم يموتون فتبقى أفكارهم في بطون الكتب التي يأتي عليها الغبار وترمى في المكتبات لا يستفيد منها إلا القليل القليل، هنا لا يقوم الفكر بتربية أجيال أو صنع مجتمعات وإنّما باستهلاك الأوراق والحبر فحسب!!

وعلى هذا الأساس عندما تقوم ببحثٍ ما فعليك أن تحاول ـ من خلال صياغة العبارات ومن خلال البنية التركيبية والبنية الصياغية والأسلوبيّة ـ جذب القارئ وجعله يشعر بأنّك تقدّم له شيئاً وتدفعه لكي يستمر معك، فالحكمة تقول: ليس الكتاب الأكثر قيمة هو الكتاب الذي يفكّر عنك وإنما الذي يدفعك للتفكير؛ فعلينا أن نكتب لكي نحرّك المجتمع ليفكّر ويشترك معنا في عملية التفكير هذه، وبهذه الطريقة تستمرّ أفكارنا قادرةً على الحضور عند الشرائح الاجتماعية والفكرية والثقافية المختلفة.

إذن، نحن بحاجة إلى تسويق، إلى نشر، إلى أساليب بيان وعرض، إلى تنظيم أفكار، إلى مشاركة القارئ في همومه وتقديم مساعدة له، إلى العنصر الإعلامي الذي نفتقده مع الأسف الشديد. من الضروري أن يتعاون إعلامنا المرئي والمسموع مع المراكز البحثية لكي يعرّف بها ويضيء عليها، وينشر مساهماتها ليعمّ حضورها عالمنا الإسلامي إن شاء الله تعالى.

تنمية الثقافة البحثيّة الدينية، سبُلٌ ومشكلات

◈ ما هي السبل التي تقترحونها لتنمية وتعميق الثقافة البحثية في جامعة المصطفى العالميّة؟

● لو سمحتم لي أن أتحدّث بصراحة في هذا الموضوع، أعتقد أنّ واحدة من القضايا الرئيسة في هذا المجال هو الكادر المشرف، أعني هناك قسم كبير من هذا الكادر المشرف على الدراسات والأبحاث والرسائل في جامعة المصطفى هو بنفسه ليس أكاديمياً، وربما بعضهم لم يكتب في حياته يوماً بحثاً، بل بعضهم لا يؤمن أساساً بمشروع تطوير الحوزات على هذا الصعيد وغيره، أتمنى بجدّ ومن كلّ قلبي أن يُعاد النظر في هذا الأمر، بل الكثير من هؤلاء لا يؤمنون حتى بمنهج الكتابة وفقاً للطرق العصريّة، فكيف نُسهمهم

في إنتاج اتجاه عصري في المجالات البحثيّة؟!

لعلّ من الضروري التواصل مع هذا الفريق لنخوض معه حواراً لإقناعه بالمنهج الجديد، فهناك عناصر لابدّ من توفّرها في الفريق المشرف على حركة النهضة البحثية في أيّ مؤسّسة علميّة، وإلا فنحن نصنع التناقضات التي قد تعطّل المشروع في بعض مواقعه أو مستوياته، نحن نريد كادراً مؤمناً بالمشروع وليس فقط متعاوناً بشكل شكلي، قد يوحي في تعاونه للجيل الصاعد بشيء من اللامبالاة هنا أو هناك.

المسألة الأخرى هي المحفّز المعنوي، فليست المحفزات المادية كافية لوحدها، وهذا ما سبق أن طرحتُه في إحدى الاحتفاليات الفكرية في قم، فالآن توجد لدينا آلاف من رسائل الماجستير، لا أدري كم بالضبط، ربما ثلاثة آلاف أو أربعة آلاف رسالة، ألا يوجد في كلّ مائة رسالة خمسٌ ممتازة، إذا كان عندنا أربعة آلاف يعني في كلّ مائة رسالة هناك خمس رسائل ممتازة، فسيكون عندنا ٢٠٠ رسالة.. نحن بإمكاننا أن نطبع هذه الرسائل ونترجمها وننشرها بأربع أو خمس لغات تبعاً لموضوع الرسالة، وبهذا نحن نصدر سلسلة الدراسات الحوزوية لتكون دعايةً كبرى للحوزة العلمية، تدلّل على أنّها تنتج خرّيجين قادرين على تقديم دراسات جادّة.

عندما تصدر هذه السلسلة تحت عنوان (سلسلة الدراسات الحوزوية) ستعطي انطباعاً إيجابيّاً في العالم الإسلامي، وأنّ هناك جامعة دينية محترمة ورازنة وواعدة تقدر على تخريج الكفوئين، وسيكون ذلك اعتباراً معنوياً كبيراً للجامعة وطلابها. وعندما يجد هذا الباحث أو ذاك أنّ كتاباته حظيت بهذا النوع من الاهتمام فسيشعر بأنّه قدّم إنجازاً في حياته.

بل إنّ بعض الرسائل التي قد لا تليق بالنشر قد تكون بعض فصولها قابلةً لذلك، وليس المهم هو النشر في داخل الجامعة وموطنها بل في بلدان الباحثين والطلاب أيضاً، لو درسنا هذا الموضوع من ناحية إعلامية ونفسيّة فسنستنتج الكثير من الإيجابيات.

طبعاً هذا كلّه مجرّد مثال لا أكثر، وإلا فهناك وسائل أخرى عديدة في هذا المجال.

الرسالة الأساسية لطالب العلوم الدينية في العصر الحاضر

◈ ما هي برأيكم الرسالة الأساسيّة الموكلة إلى طلاب العلوم الدينية في العصر الحاضر؟

● لعلّ الرسالة الأساسيّة لطلاب العلوم الشرعية والدينية

اليوم هي نشر ثقافة الاعتدال والوسطية؛ لأننا بدأنا نشهد في الفترة الأخيرة هيمنة ثقافة التطرّف والتأزّم وثقافة الرفض والإقصاء، علينا أن ننشر ثقافة الوسطيّة وثقافة الاعتدال في علاقاتنا مع بعضنا داخل المؤسّسة الدينية، وكذلك في علاقات التيارات الداخل ـ مذهبيّة فيما بينها، وفي علاقات المذاهب الإسلامية أيضاً.

رسالة الاعتدال والوسطية حاجة اليوم لرفع مختلف أشكال التشنّج والتوتر، فالتشنج والتوتر داخل أيّ مؤسّسة علمية من شأنه أن يعيق الحركة الفكرية ويعطّل التنمية، إنّه يُقحم المؤسّسة كلّها في دوّامة السجالات الداخلية المغلقة التي لا تستطيع أن تنتج معرفة قادرة على النهوض لتتحوّل إلى مشاريع كبرى. هذه رسالة أساسية اليوم أن يسعى الطلاب لنشر ثقافة الوسطية والاعتدال بكلّ معانيهما ضمن القيم الأخلاقية وضمن الموازين الشرعيّة الإسلاميّة.

الرسالة الأُخرى هي الرسالة الفكرية، فنحن نواجه حضارة اللحظة، وهي الحضارة الغربية المهيمنة. نحن نفتقر إلى حضور فكري في العالم، نعم نملك حضورنا داخل طوائفنا، لكن ليس لدينا هذا الحضور الراسخ والقوي في المحافل العلميّة الكبرى، كما يفترض أن يكون وكما يتناسب مع عمق المدرسة الفكرية

الإسلامية العريقة. أتصوّر أن اهتمام الجيل الصاعد في الحوزات العلمية بالجانب الفكري ضروري جداً لكي نربّي في أوساطنا كادراً قادراً على أن ينهض بأعباء المسؤولية الفكرية، إلى جانب الخطباء والمنبريين والأساتذة.

اليوم تعصف بأجيالنا شكوك وتساؤلات رهيبة لا تكفي معها المواعظ العابرة ولا أساليب الاستهزاء الساخرة، وعندما نهتمّ بالجانب الفكري ونخلق فيما بيننا مناخاً تنافسيّاً في العطاء الفكري فسيشعر الجميع بأنّ مشاركته في العمل البحثي والفكري تحقّق له وجوده الاجتماعي، وتعميق هذا الوجود الاجتماعي للباحثين والمحقّقين وتوعية الناس على أنّ الباحثين والمحققين هم أشخاص مقدَّرون محترمون، وليس فقط أصحاب النفوذ الاجتماعي هم المحترمون، فسنوجد عناصر تشويق وتشجيع تضمن استمرار العمل الفكري في مؤسّساتنا العلمية إن شاء الله.

الفكر الإسلامي الراهن

وجدل الفقه والأخلاق

الفكر الإسلامي الراهن وجدل الفقه والأخلاق[1]

العلاّمة الشيخ حيدر حبّ الله هو رائد من روّاد تجديد الفكر الديني الإسلامي في الزمن المعاصر، فهذا العالِمُ العامِل الشاب التنويري المتمتّع بحضوره الفكري البارز وتطلّعاته «الثوروية» المتقدمة واللافتة في سعيه المحموم والحميم معاً لتقديم الإسلام بصورته الأخلاقية الأطْهَر والأظْهَر والأشمل. (شؤون جنوبيّة) انتهزت فرصة زيارته الحالية إلى لبنان، وأجرت معه هذا الحديث السريع..

◈ حبَّذا لو تعرِّفون القارئ ـ ولو باختصار ـ على شخصيّتكم الكريمة؟ وعلى موقعكم ودوركم الحاليَّين في حوزة قم؟

● في الحقيقة، كنتُ قد أنهيت الدراسات الدينية في المراحل التي تُسمَّى بـ (المقدمات والسطوح) في لبنان، ثم بعد ذلك انتقلتُ إلى الدراسة العليا في الحوزة العلمية في (قم) عام ١٩٩٥م. وهناك تتلمذتُ على أبرز الشخصيات المتخصّصة في مجال الفقه وأصول

---

(١) حوار أعدّه وأجراه: أ. قاسم قصير وأحمد ياسين، ونشر في مجلّة شؤون جنوبية، لبنان، العدد ٩٠، تشرين الأول، عام ٢٠٠٩م.

الفقه والتفسير وعلوم الحديث والرجال. وبعد مضيّ فترة قمنا نحن مجموعة من الطلاب اللبنانيين بتأسيس مجلة حملت عنوان (أصداء)، تشاركنا فيها لكي نُساهم بالقلم في رَفْد المكتبة الإسلامية ببعض الدراسات الجديدة. وقد واجهتْ هذه المجلة ـ في حينه ـ أي قبل حوالى الاثني عشر عاماً، بعض ردود الأفعال السلبيّة. ثم انتقلتُ إلى رئاسة تحرير بعض المجلات مثل (المنهاج) و (نصوص معاصرة) و (الاجتهاد والتجديد). وقد تسلّمتُ أيضاً مؤخّراً مسؤولية الإشراف العلْمي على دائرة معارف الفقه الشيعي التي يرأسها أستاذنا السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، (الذي كان إلى ما قبل أسبوعين تقريباً رئيساً للسلطة القضائية في إيران)، وهي أكبر موسوعة فقهيّة عند الشيعة إذا ما تمَّ إنجازها بعون الله تعالى. وقد صدر منها حتى الآن ١٤ مجلّداً. هذا إضافة إلى مشاركاتي العديدة في بعض المؤسّسات البحثيّة في إيران ولبنان.

ونتيجة اختصاصي في الجامعة في إيران في علوم الحديث والقرآن، وعلى إِثر إصداري لكتاب (نظرية السُّنَّة في فكر الإمامي الشيعي)، وهو كتاب مختصّ بدراسة الحديث الشريف عند الشيعة الإماميّة، فقد شاركتُ، وما أزال، مع مؤسسة (القرآن والحديث في القاهرة)، في إعداد موسوعة الحديث النبويّ الصحيح عند المسلمين قاطبةً، وهي موسوعة نقدية وتحليلية للحديث الشريف.

كما أنّ مسؤوليتي فيها هي دراسة الأحاديث النبويّة وتمحيصها عند الشيعة الإماميّة. هذا كلّه إلى جانب بعض الكتب التي صدرت لي مثل كتاب (مسألة المنهج) وكتاب (التعدّدية الدينيّة) وكتاب (بحوث في الفقه الزراعي).

تجديد وتوحيد

◈ لقد كان لكم نشاط بارز في الحوزة العلمية يتمحور حول تجديد الفكر الديني، أدَّى إلى منعكم من التدريس في الحوزة أحياناً. لو تُطْلعونا على مقوّمات مشروعكم الخاصّ الذي تعملون على تحقيقه من خلال الطروحات التي تقدّمتم بها في هذا المجال؟

● طرحتُ في عام ٢٠٠٤ تقريباً ورقة عمل تطلَّعتُ من خلالها إلى تشكيل ما سمَّيْتُهُ بـ (مؤتمر الاعتدال الشيعي)، وقد أثارت، هذه الورقة، ضجّةً واسعة في الأوساط الدينيّة في إيران وبعض دول الخليج، وتمحورت فكرتي حول ضرورة أن يلتقي كلّ المعتدلين في الشيعة وكلّ الراغبين في إجراء المزيد من الإصلاحات في الفكر الإسلامي، أن يتداعو إلى تشكيل جبهة موحَّدة على المستوى الثقافي تستطيع إدخالنا في تنوير إسلاميّ حقيقي تكون لديه قوّة الضغط والحضور في الساحة الإسلاميّة.

وسببُ طرح هذه الفكرة والمشروع أنَّنا وجدنا في الفترة المتأخّرة

ما سمَّيْتُه حالات الاستفراد بالتنويريّين، أي تصفية الحساب مع كلّ واحد على حدة من قِبل التيارات التقليدية. لهذا كان لا بدَّ من إيجاد توجّه عام متوالف يجمع كلّ أولئك الذين استُفردوا أو قد يتمّ استفرادهم على المستوى الثقافي والفكري، عبر إيجاد تنسيق على أعلى المستويات بينهم؛ ليكون لهم حضورهم في الحياة الشيعيّة عموماً.

عقبات أمام مشروع الاعتدال

◈ ما هي العقبات التي واجهتكم في هذا الإطار على الصعيدين الشخصي والفكري، وكيف عملتم على تذليلها في حينه؟

● كانت العقبات التي واجهتْ هذا الطرح تلتقي في عملية الاغتيال الاجتماعي ـ إذا جاز التعبير ـ عبْر شيءٍ من الحَجر والإبعاد. وكان هناك إصدارات وكتابات عديدة ناقدة لهذه الرؤية. وقد ارتأيتُ، إيماناً منّي، بأنّ من حقّ الجميع أن ينتقد، أن يكون الأسلوب في مواجهة حالة النقد الواسعة هذه، هو التعاطي بأخلاقيّة معها وعدم الدخول في سجالات تفصيليّة قد تُقسي القلوب وتزيد في حالات الانشقاق والفتنة في ساحتنا. وأعتقد أنّ أفضل طريق للتنوير الديني أن لا يخوض في سجالات قاتلة من هذا النوع، بل يُكمل مشروعه؛ لأنّ في الاستمرار في المشروع خير ردٍّ على تلك الانتقادات.

أزمة تضخّم العقل الفقهي

◈ ما هي أبرز الإشكاليّات والتحدّيات التي تواجه الفكر الديني الإسلامي في مرحلتنا الراهنة؟ وما يجب عمله في شأنها بنظركم؟

● أظنّ أنّ من أبرز الإشكاليات التي تواجه الفكر الإسلامي اليوم هي إشكاليّات المنهج. وسأكتفي بأنموذج واحد، أظنّ أنه على قدْر كبير من الأهمية، وهو أننا ندعو إلى إسلام أخلاقي وقيمي تكون له الأولوية على الإسلام الفقهي، دون أن يعني ذلك ـ إطلاقاً ـ أيَّ تجاهُلٍ للفقه الإسلامي العريق. إنّ رسالة الدِّين هي رسالة القيم الأخلاقية والروح. ولم تكن النُّظم الفقهيّة سوى منظِّم للحياة الاجتماعية، تمهيداً لسيطرة القيم الأخلاقيّة.

إنّ تضخُّم العقل الفقهي في المؤسّسة الدينية على حساب العقل الأخلاقي دفعنا إلى الاقتراب أكثر من الطقوس والشكليّات والابتعاد عن المضمون والروح والجوهر، فغابَ (فقه المقاصد) لصالح (فقه الحِيَلِ الشرعيّة)؛ لأنّ الفقه الشّكلاني كانت له الهيمنة على القيم الأخلاقية والروحيّة العليا.

المؤسّسة الدينية: إنجازات.. وتشنُّجات..

◈ برأيكم كيف يمكن الإفادة من التغييرات والتطوّرات التي حصلت في حوزة قم؟ وما هو مَدَى انعكاسها وتأثيره على الوضع

الديني الإسلامي في لبنان؟

● أعتقد أنّ هناك إنجازات كبرى حصلتْ في حوزة قم خلال العقدين الماضيين، فقد دخلتْ هذه الحوزة ـ وبشكل حقيقي ـ في إطار مؤسّسات أبحاث ومراكز دراسات. وشهدنا ظهور جيلٍ مستنير، أخذ يفكّر أكثر بهموم العصر ومشاكله وهذا ما سيترك تأثيراً، ليس على المستوى الديني في لبنان فحسب، وإنما على المستوى الشيعي في المنطقة ككلّ.

إنّ تنامي الحسّ النقدي ليكون مقدّمةً للإبداع، بات له وجود اليوم في بعض الأوساط الحوزويّة، ولكنّ المُقلق هو التَّشنُّجات السياسية التي بدأت تُهيْمن على كل شيءٍ في حياتنا. وفي مناخٍ متوتّر سياسياً وإنتهائياً يصعب إيجاد تنميةٍ فكرية وثقافية حقيقيّة.

وكلمتي الأخيرة هي: إنّ أزمة الهويّة والخوف على الذات من الآخر (الغربي ـ السنّي ـ الشيعي ـ القومي..)، بدأت تُظْهِرُ لنا تياراً قوياً يدعو إلى مزيد من التقوقع والتّمترس حول الذات. وهنا يكون دور الجميع من سياسيين وعلماء دين وغيرهم في ضرورة إيجاد روح الطمأنينة لكي يتمّ تفتيت مبرّرات خلْق الخوف على الهويّة وتجفيف منابع التطرّف المذهبي والقومي.

الإمام محمد باقر الصدر
والنظريات القرآنيّة الجديدة

الإمام محمد باقر الصدر والنظريات القرآنيّة الجديدة[1]

ميزات السيّد الشهيد الصدر

◈ ما هي الميّزات التي انفرد بها السيد الشهيد الصدر بما جعله محلّ أنظار الآخرين ومحطّها؟

◆ يمتاز السيد محمد باقر الصدر بميّزات عديدة جعلته محطّ أنظار الآخرين، أبرزها البعد المنهجي في تفكيره والتنظيم الفائق لأفكاره، وقدرته على استخدام مناهج تفكير جديدة يمكن دراسة الإسلام من خلالها، وإشرافه على المشهد الفكري الإسلامي من الأعلى، وانتقاله من الجانب الفرضي في فهم الإسلام إلى الجانب العملاني، حيث لم يقف عند الفروض والافتراضات التي يطلقها الباحث في زوايا بيته ومنزله وبين كتبه وكراريسه، وإنما يعمد إلى ملاحظة الواقع العملي لتلبية حاجاته ومتطلّباته، وهذا ما يجعله واقعياً على ارتباط مباشر بالتحوّلات والمتغيرات، ليحمل نتيجة

---

(١) حوار أعدّه وأجراه: شبكة إيكنا العالميّة، ونشر عام ٢٠٠٩م.

ذلك فكراً قادراً على أن يبقى في ظلّ هذه المتغيّرات بدل أن يخضع للزوال داخلها.

ما يميّز السيد الشهيد الصدر وأمثاله من العلماء النهضويّين هو إدراكهم الواعي للأولويات الفكرية والثقافية في اللحظة التاريخية الحرجة للأمة الأسلامية، لقد استطاع أن يوجّه خطابه إلى شريحة الشباب في الوقت عينه الذي استطاع فيه أن يوجّهه إلى المثقفين والمفكّرين والعلماء وأصحاب الرأي في الأمّة. إنّ شموليّة الخطاب هذه مكّنته من فعل التأثير الكبير وأعطته ميزةً قلّ نظيرها في أوساط العلماء والباحثين المعاصرين له.

موجز القول: إنّ السيد الصدر امتاز بما يسمح له بإنتاج فكر قادر على إدارة الموقف، وعلى إيجاد الفعل وصنع الواقع، بدل أن يكون في موقع الانفعال والتلقّي. لقد قاد هذا النوع من التفكير علماء المسلمين المحدثين والمعاصرين إلى الإمساك بزمام الأمور، وخلق واقعٍ جديد، بدل الدوران في فلك واقعٍ يخلقه الآخر المختلف، فأن تكون في الواقع شيء وأن تصنع أنت هذا الواقع شيء آخر.

يضاف إلى هذه الميزات الفكرية عند الشهيد الصدر خصائصُ أخلاقية جعلت منه إنساناً ومربياً وأباً رحيماً ممّا مكّنه من أن يمتلك

موقع الريادة والقيادة في الأمّة؛ لأنّ القيادة تحتاج إلى حُلُم وسعة صدر، ولا يمكن أن تنجح في ظلّ ضيق وخناق على المستوى النفسي.

لماذا فكرة التفسير الموضوعي عند السيد الصدر؟

◈ ما هو مبرر رغبة السيد الشهيد الصدر في طرح فكرة التفسير الموضوعي؟ ولماذا أعرض عن الأسلوب التقليدي في التفسير، أي التفسير الترتيبي التجزيئي الذي يبحث في النصّ ويشرح مفرداته وأحكامه؟

● أعتقد أن المبرّر لهذه القضية يكمن في عدة أمور:

أوّلاً: النزعة الواقعية في فكر السيد الصدر؛ فعندما طرح الصدر فكرة التفسير الموضوعي كان يريد من ذلك أن يحلّ مشكلةً في الواقع، إنه يقول: فلنذهب إلى الواقع لنسأله عن مشكلاته وعن أزماته ومعضلاته، ثم نأخذ هذه المشكلة ونحملها ـ بعد وعيها وفهمها جيداً ـ إلى النص، فنلقيها عليه، لنسأله وننتظر ماذا يجيب.

هذا النوع من التفكير يجعل الباحث واقعياً؛ لأنّه لا يريد أن يفكّك نصّاً فحسب؛ فالتدبّر في القرآن الكريم لم يكن في هموم السيد الشهيد مطلباً ذاتياً مستقلاً قائماً بنفسه، وإنما هو وسيلة لحلّ مشكلٍ ما على أرض الواقع، ولتحصيل كمالٍ ما مفقود فيه، ولدرء

نقصٍ ما أو سدّ ثغرة قائمة؛ فليس المهم أن أذهب إلى القرآن ثم أتأمّل فيه لمجرّد التأمل، وأن أستطيع أن أفهم نصّاً هنا أو نصّاً آخر هناك بما لا يمكنه أن يقدّمني إلى الإمام، سواء كنت فرداً أم جماعة أم أمة، لا على المستوى الروحي ولا على المستوى النفسي ولا على المستوى الاجتماعي ولا السياسي ولا الاقتصادي؛ فالقضية ليست قضية انتقالات ذهنية وحركة تفكير وتحليل للنصوص، إنّها لا تقف هنا، بل تعبر إلى محاولة حلّ مشكلٍ ما موجود على أرض الواقع.

أظنّ أنّ الذي يدفع مثل السيد الصدر إلى الخوض في مجال التفسير الموضوعي، هو هذه النزعة الواقعيّة؛ لأنّ الموضوع في كلمة التفسير الموضوعي يُقصد به الواقع في مقابل الذات، بحسب الاصطلاح الفلسفي في الفلسفة الحديثة والمعاصرة، أي أنا أذهب إلى الموضوع الذي هو الخارج، ثم آخذ منه مشكلته لأعرضها على النصّ؛ فالذهنية هنا هي ذهنية إنسان يريد أن يحلّ مشكلة، أو يحقّق تكاملاً على أرض الواقع، وليست ذهنية إنسانٍ يريد فقط أن يفكّك نصوصاً أو يحلّل كلمات أو يقارب مقاطع لفظية.

هذه فيما أظنّ نقطة أساسية، على خلاف التفسير الترتيبي؛ لأنّه غير قادر على أن يفعل ذلك دائماً بجدارة، إنّه قادر على أن يضيء على نصّ هنا أو آية هناك، وعلى كلمة هنا ومفردةٍ هناك، لكنّ الأمر لا يقف عند هذا الحد، فإذا استطعت اليوم أن أفسّر القرآن تفسيراً

ترتيبياً فإنّ هذا لا يمكّنني لوحده ـ وإن كان ضروريّاً ومطلوباً ـ من حلّ معضلات الواقع البالغة التعقيد في عصرنا، يجب أن أفكّر أكثر في هذا الموضوع؛ لأنني ما دمت لا أدرك الواقع ولا أذهب إلى النصّ بذهنية المشكلة التي أعيشها فقد لا ألتفت إلى الأجوبة التي يحملها النص لقضايا الواقع وإشكاليّاته.

ثانياً: إنّ التفسير الترتيبي تمّ الاشتغال عليه منذ قديم الأيام وبشكل موسّع ومكثف، رغم أنه ما زال يعاني من ثغرات، وهنا نجد السيد الصدر يرسم الأولويات في ذهنه، فبدل أن يستغرق في إعادة النظر في التفاسير الترتيبية التي بذلت عليها جهود جبّارة، حاول أن يطرق مجالاً لم تبذل جهودٌ فيه، أي بدل أن يكمل جهود الآخرين حاول أن يؤسّس وجوداً لنوع من التفسير ليس له وجود يُذكر، وكأنه يريد أن يقول: إذا لم أشتغل على التفسير الترتيبي فبالإمكان أن يستمرّ ويتواصل بجهود الآخرين؛ لأنّ أرضيّته ناجزة، أما إذا تركت التفسير الموضوعي فإنه لا يوجد لي ضمان في أنّ هذا التفسير سيولد أو سيشهد مزيداً من التقدّم وسيحلّ لي المزيد من المشكلات.

هذا الرسم للأولويات أظنّه لعب دوراً كبيراً في ذهنية النهضويّن الإسلاميين كالسيد الصدر.

ثالثاً: إنّ السيد الصدر لم يكن يريد أن ينظر إلى القرآن بوصفه وحدات **مقطّعة مجزّئة**؛ لذلك نجده عندما تحدّث عن التفسير الموضوعي ألفَتَ النظر ـ في بعض كلماته ـ إلى أنّ الموضوعية هنا تعني أيضاً ضمّ آيات متعدّدة لموقف القرآن من قضيةٍ ما، فكأنني أريد هنا أن استشرف من الأعلى وأفهم ما هو المراد القرآني من مسألةٍ ما وفقاً لمجموع نصوصه المتصلة بزوايا تلك المسألة، إنّها بالفعل رؤية متكاملة.

مديات نجاح تجربة التفسير الموضوعي عند الصدر

◈ هل كان السيد الشهيد الصدر موفّقاً في استخدامه منهج التفسير الموضوعي لحلّ المشكلات المعاصرة؟ وهل استطاع تطبيق منهج التفسير الموضوعي في مجال العلوم القرآنية والإسلاميّة؟

● أعتقد أنّ التجربة التي خاضها السيد الصدر في مجال التفسير الموضوعي لا تسمح لنا بأن نتحدّث عن نجاح أو إخفاق مطلَقَين، أي لا نستطيع أن نملك جواباً حاسماً على هذا الموضوع؛ لأن الأعمال التي قدّمها في هذا المجال كانت محدودةً جدّاً، هناك بدايات أولى ومراحل جنينيّة أطلقها الصدر هنا؛ فما وفّق فيه هو:

أولاً: إثارة هذا الموضوع؛ فإنّ طرحه كان حاجةً، وكان خطوة

مميّزة في سياق تطوير الدرس القرآني عموماً.

ثانياً: محاولة التفكير في تعريفه؛ لأنّ الكثير من مشاكلنا تنتج عن عدم تحديد المفاهيم بدقّة، وقد حاول السيد الصدر في جملة وافرة من كلماته أن يحدّد بدقة ما هو المقصود من هذا النوع من التفسير؟ وما هي الحاجة إليه؟ وما هي ضرورات تكوّنه في وعينا الإسلامي؟

وأعتقد أنه في هاتين النقطتين كان موفّقاً إلى حدّ كبير جداً. أما فيما يرجع إلى تطبيق هذه النظرية على الواقع فأظنّ أن الجانب الذي طبّق فيه السيد الشهيد هذه النظرية بدرجة كبيرة كان محدوداً والنماذج كانت محدودة أيضاً لا تسمح لنا باعتبار التجربة بمثابة تجربة كبيرة قابلة لأن نحاكمها في أنها وفّقت أو لم توفق. لقد كانت الجهود في بداياتها ونجحت على مستوى إثارة المفهوم وشرحه وتفكيكه، وإيجاد بعض التطبيقات البسيطة له.

والشيء الذي أودّ أن أشير إليه ـ وهذه من المفارقات العجيبة التي نشهدها في أعمال السيد الصدر وسأشرح بعض ما أظنّ أنّه سببٌ لها ـ أنّ السيد الصدر لا نجد للتفسير الموضوعي عنده أيّ حضور على الإطلاق في سائر أعماله، وأعني هنا على المستوى التفسيري لا على المستوى الفكري، فعندما ندخل في علم أصول الفقه أو علم الفقه نفسه، أو علم التاريخ، أو حتى علوم القرآن..

عندما ندخل في هذه المجالات لا نجد ذهنية التفسير الموضوعي حاضرةً بقوّة، نحن نجد الذهنية الواقعية حاضرة بقوّة، لكن ذهنية التفسير الموضوعي ومعالم هذا التفسير لا نجده قد فرض نفسه في دراسات السيد الصدر الأخرى، ربما يكون سبب ذلك أنّ النظرية كانت جديدةً وفي طور البناء، ومن الطبيعي في هذه الحال أن لا نجد الكثير من تطبيقاتها حتى عند أصحابها أنفسهم.

أضف إلى ذلك أنّ المجالات التي أراد السيد الصدر أن يستخدم فيها التفسير الموضوعي كانت محدودةً في الإطار غير المدرسي للدراسات الإسلاميّة، فالسيد الصدر طرح في مباحث التعارض من علم أصول الفقه نظريةً ترى أنّ المقصود من التعارض مع الكتاب الكريم هو معارضة روح القرآن، وهذه نظرية مهمّة جدّاً ولها تأثيرات واسعة، لكن من النادر أن نجد تطبيقات لهذا المفهوم البالغ الأهمية في أعمال السيد الصدر في الفقه وغيره.

كما قلت، تفسيري لهذا الأمر يعود إلى أنّ ولادة النظرية تحتاج إلى فترة زمنية حتى يمكن تنشيطها وتفعيلها على أرض التطبيق، إضافةً إلى الموانع والمخاوف من تطبيق نظرية جديدة في مجالات تعرف بريادة المنهج المدرسي الكلاسيكي فيها، ولعلّ هذا ما يدفع بعض المراجعين لمجمل أعمال السيد الصدر إلى الاعتقاد بأنّه تعامل

مع المباحث الإسلامية بذهنية تقليدية مدرسيّة تارةً وجديدة تارةً أخرى، مما قد يوحي بقدر من الازدواجية؛ فأعماله لخارج الحوزات تأخذ طابعاً مختلفاً ليس في الخطاب فقط وإنّما في بعض البنيات الفكرية أيضاً.

تأثيرات مشروع التفسير الموضوعي على الدراسات القرآنية و..

◈ هل استطاع السيد الصدر ـ من خلال طرحه للتفسير الموضوعي ـ أن يؤثر على نموّ وتطوير الدراسات القرآنية، وكذلك على تطبيق التعاليم القرآنية على أرض الواقع وفي المجتمع؟ وهل استطاع التأثير من خلال طرحه هذا على الصحوة الإسلاميّة؟

● أما بالنسبة للنقطة الأولى من السؤال ـ أي قدرته على أن يرفد الدراسات القرآنية بتطوير ـ فهذا مما لا شك فيه؛ لأننا نجد اليوم أنّ ذهنية التفسير الموضوعي أخذت بالحضور في أوساط المفكّرين والباحثين، وهناك دراسات كثيرة تحاول أن تتحرّك في إطار التفسير الموضوعي بعضها كان في حياة السيد الصدر وبعضها جاء بعده، ولا شك أننا اليوم بتنا نجد المئات من الأعمال الفكرية من الدراسات التي تأخذ فكرةً ما وإشكالية ما ثم تقوم بعرضها على القرآن الكريم لتحاول التفتيش عن الحلول التي يقدّمها القرآن

في هذا المجال أو ذاك. خذ مثالاً على ذلك مسألة التعددية الدينية، فهناك من قام بعرض هذه الإشكالية المستجدّة في عالم الفكر الإنساني على القرآن، ومحاولة التماس أجوبة لها، وهل قدّم القرآن في هذا المجال شيئاً أم أنه لم يقدم شيئاً؟

لا شك في أنّ ذهنية التفسير الموضوعي قد أخذت وضعها في الميدان الثقافي وفي الأجواء الدينية والدراسات القرآنية، لكن لأنّ الدراسات القرآنية عموماً في مشهدنا الإسلامي ما تزال لا تحظى بالموقع المناسب لها، لذا كان من الطبيعي أن يكون التأثير محدوداً في إطار حركة تطوّر الدراسات القرآنية نفسها، فما دامت هذه الدراسات لا تشهد تطوّراً كبيراً وقفزات نوعية هائلة فإنّ حركة التفسير الموضوعي في تأثيراتها سوف تكون على هذه الشاكلة أيضاً.

أما فيما يتعلق بتطبيق التعاليم القرآنية في المجتمع فأعتقد أنّ ذهنية التفسير الموضوعي وحركته لعبت دوراً في تقريب فهم الإسلام إلى الواقع، وبدأت شرائح المجتمع تعي الإسلام وفق ذهنية العصر الجديد والعقل المعاصر، وهذا على خلاف التفسير التجزيئي، إذ لا يستطيع أن يقدّم هذه الخدمة، فهو قد يسمح للمفسّرين الكبار بفهم مجمل التركيبة القرآنية، أما التفسير الموضوعي فبإمكانه أن يمدّد المفاهيم القرآنية وينشرها على نطاق

واسع؛ لأنّ كل فكرة بالإمكان عرضها على القرآن وتقديم أجوبة لها، فكل إنسان متخصّص في مجال بإمكانه أن يحصل على أجوبة القرآن في هذا المجال من خلال دراسات التفسير الموضوعي. أما دراسات التفسير التجزيئي فلا تستطيع أن تقدّم له أجوبة إلا إذا كان متخصّصاً في الدراسات القرآنية قادراً على أن يعرف مواقع الإجابة عن هذا الموضوع في متناثر التفاسير هنا وهناك، في الآيات هنا وهناك. ولا شك أنّ التفسير الموضوعي استطاع أن يقرّب القرآن من الوعي الاجتماعي العام، وأن يُدْني مفاهيم القرآن من الإنسان المعاصر؛ لأنه استطاع أن يلامس همومه ويقترب من قضاياه، فهذه نقطة بالغة الأهمية، إذ لو ظلّت التفاسير على ذهنية التفسير التجزيئي لربما ظللنا نعيش حالة الغربة والغيبوبة القرآنية عن مجتمعاتنا الإسلامية وعن شبابنا كذلك.

أما تأثير التفسير الموضوعي على الصحوة الإسلامية، فهذا يصبّ ـ في حقيقة الأمر ـ في تأثير التفسير الموضوعي على النهضة عموماً؛ فالتفسير الموضوعي شكل من أشكال النهضة الإسلامية الحديثة؛ لأنه يعطي المرجعية القرآنية بُعداً واقعياً وعملانيّاً، ويستطيع أن يقرّب المفاهيم القرآنية من قضايا العصر، ويلامس الإشكاليات التي تقع هنا وهناك في هذا الملف أو ذاك.. هذه كلّها

تساعد على رفد حركة الصحوة الإسلامية، فالعقل المعاصر والذهنية المثقفة والإنسان العملي الميدانيّ لم يكونوا ليستطيعوا تقبّل الصحوة الإسلامية والاندماج بها إذا كان خطاب هذه النهضة تجزيئيّاً تقطيعيّاً متناثراً، لا يقدّم رؤية متكاملة عن واقع الحياة المعاصرة، إنّ ذهنية الإنسان المعاصر هي ذهنية الرؤى الكلية، ذهنية الحلول القادرة على أن تأتي بنجاحات، والتفسير التجزيئي لا يستطيع أن يقوم بهذه العملية، ولو استفادت الحركة الإسلامية من هذا التفسير فلن تخرج سوى بذهنية دينية مقطّعة، أشبه بجزر يتمّ التناقل بينها بواسطة جسور غير قوية، هذه نقطة أساسية يجب علينا أن نلتفت إليها وأن نفكّر فيها جيّداً.

التفسير القرآني ومعضلة النهي عن التفسير وضرب القرآن ببعضه!

◈ هناك أقوال وروايات تتحدّث عن منع التفسير، وخطر التفسير، وأنه لا يمكن لأحد أن يفسّر القرآن إلا من خوطب به من الرسول وأهل البيت، وأنّ هذا من ضرب القرآن بالقرآن.. كيف حاول علماء الإماميّة أن يردّوا على هذه الشبهة؟

● هذه الإشكاليّة قديمة، وقد أعاد تنشيطها على نطاق واسع الإخباريون في القرنين الحادي عشر والثاني عشر الهجريّين في الساحة الشيعية، وقد تحدّثوا من خلال ذلك عن أن الجهود

البشرية في تفسير القرآن فعلٌ خاطئ، ولا ينبغي لنا أن نقوم بأيّ جهد بشري في مجال التفسير القرآني؛ لأنّ هذا الجهد مشوبٌ بكثير من الأخطاء، إذاً فعلينا أن نهتدي لمرجعيّة معصومة في التفسير، وليست هذه المرجعية المعصومة إلا أهل البيت.

ليس هناك خلاف يُذكر في أنّ الاستفادة من السنّة في فهم القرآن فعل صائب، ولا يناقش العلماء في أنّ بإمكاننا أن نستفيد من السنّة الثابتة لفهم القرآن الكريم؛ فإنّ الرسول وأهل بيته يشرحون الكتاب بأعمالهم وأقوالهم وحكمهم، هذا أمر لا شك فيه، إلا أنّ الكلام في أنه هل يجب الوقوف عند هذه النصوص الواصلة إلينا في مجال تفسير القرآن الكريم؟ هل يمكننا أن نتعدّاها إلى ممارسة الفعل العقلي والتفكير البشري في فهم هذا النص المقدّس؟

هنا استطاع بعض علماء الإمامية أن يحلّوا هذه القضية من خلال مداخل متعدّدة؛ فهناك الآيات والروايات التي تحث على تدبّر القرآن الكريم، كيف يمكن أن نؤمر بالتدبر بالقرآن الكريم حتى في روايات أهل البيت والمفروض أننا لا نفهم القرآن نفسه؟! كان المفروض أن يقال: نحن نأمركم أن تتدبروا في كلماتنا التي تفسّر القرآن الكريم، هذا مدخل لحلّ هذه الإشكالية.

وهناك مدخل آخر، وهو أنه إذا لم يكن يمكن لأحد فهم القرآن

الكريم، إذاً فكيف يمكن أن يخاطب الله تعالى العرب المشركين في ذلك الزمان ويتحدّاهم بالإتيان بمثله مادام القرآن عبارة عن طلاسم؟! هذه نقطة أساسية جداً ومدخل عقلاني آخر طرحه بعض العلماء مثل الشيخ جعفر كاشف الغطاء، وفي ذهني أنه تبعه عليه السيد أبو القاسم الخوئي.

ومن المداخل الأخرى أنّه ما هو الموجب لأن نوقف عقولنا عن أن تفسّر النصّ القرآني ما دام نصّاً من النصوص؟ وإذا كان الموجب هو بعض الروايات فإنّ مراجعتها أفضت ببعض العلماء إلى اكتشاف أنّ أغلبيتها الساحقة ـ وهي في الأصل ليست كثيرة ـ ضعيفة السند، وفي كثير من الأحيان ضعيفة الدلالة أيضاً، بل لقد لاحظ السيد الشهيد الصدر نفسه أنّ الكثير من هذه الروايات ـ وربما جميعها ـ يشترك في روايتها أشخاصٌ متّهمون بأنهم ذوو نزعات باطنية وصوفية؛ ولذا ذهب الصدر إلى أنّ هذه الروايات يمكن أن تكون موضوعة من جانب هؤلاء؛ لأنهم لا يريدون لأحد أن يفهم ظواهر القرآن الكريم، وهم يرغبون في أن يقدّموا القرآن على أنه طلاسم ومساحات مبهمة غامضة، وأن خوضها منحصر بسفن التأويل غير المتعارف عند العقلاء؛ لأنّ هذا النوع من التأويل يسمح بتوظيف النص القرآني في استنتاجات لم يدلّ

عليها هذا النص.

هذه الملاحظة النقدية التي قدّمها الصدر مهمة جداً؛ لأنها تكشف لنا عن أن منشأ هذه الروايات ـ على تقدير صحّة الملاحظة ـ هو بعض التيارات الإسلامية، وهنا يثير السيد الصدر علامة استفهام كبيرة تتلخّص في السؤال التالي: ما هي هذه المصادفة في أننا لم نسمع محمد بن مسلم وزرارة بن أعين وغيرهم يروون لنا هذه الروايات وإنما سمعناها من أشخاص معروفين في التاريخ الإسلامي بأنّهم أصحاب نزعات باطنية؟!

مدخل آخر أيضاً هو أنّ أهل البيت طالبونا بمحاكمة ما يأتينا من روايات عنهم على أساس القرآن، فقالوا: اعرضوا كلماتنا على القرآن الكريم فما وافقه فخذوا به، وما عارضه فاطرحوه، فإذا كان يجب علينا في تقويم رواياتهم الواصلة إلينا أن نعرضها على القرآن الكريم فهذا يعني أننا نفهم القرآن، وإلا كيف نعرضها على القرآن الكريم؟! فمن الطبيعي أن تفرض مرجعيّة القرآن بمثابة مرجعيّة أولى في حين تفرض مرجعية الروايات الواصلة إلينا بمثابة مرجعية ثانية تأخذ شرعيتها من المرجعية الأولى، وهذا معنى روايات العرض على الكتاب، وهي روايات فيها الصحيح سنداً بإقرار جميع علماء الإماميّة.

لقد استطاعت هذه الحلول التي قدّمها الصدر وغيره من العلماء أن تدفع الفكر الشيعي لتخطّي أزمة حظر التفسير القرآني، من هنا ذهب العلماء إلى أنّه قد يقصد من هذه الروايات النهي عن التفسير المزاجي والاستنسابي والفوضوي والذاتي، وما شابه ذلك من التفاسير التي كانت رائجة في القرون الهجرية الأولى على نطاق كبير، فأراد الدين وأهله أن يضعوا حدّاً لهذا النوع من فوضى التفسير الإسلامي.

الصدر ونظرية السنن التاريخية في القرآن الكريم

◈ هل استطاع المفسّر الصدر في كتابه الثمين: السنن التاريخية في القرآن، أن ينقل للمخاطب نظرية القرآن الشاملة في موضوع سنن التاريخ أم لا؟

● أظنّ أن السياق الذي دفع السيد الصدر للبحث في قضية السنن التاريخية في القرآن هو السياق الماركسي، لقد أراد أن يقدّم جواباً قرآنياً على النظرية الماركسية التي تتحدّث عن أنّ التاريخ له قواعده وقوانينه، فاستفاد من منجزات الماركسيين واستطاع توظيف أفكارهم ـ مع اختلافه الجذريّ معهم ـ في مطالعة موضوع هام من زاوية قرآنية؛ فالمادية التاريخية تتحدّث عن أنّ التاريخ يسير

وفقاً لقوانين، وقد أخذ الصدر هذه النقطة من الفكر الماركسي وحاول أن يعرضها على القرآن، أي أراد أن يسأل القرآن: هل هناك سنن تاريخية؟ هل هناك قواعد تضبط حركة التاريخ والاجتماع البشري أم أنّ حركة التاريخ البشري هي حركة فوضوية تابعة للمصادفات؟ فوجد أنّ بالإمكان الحصول على جواب قرآني في هذا المجال؛ فقدّم نظرية تاريخية قائمة على التفسير القرآني، وأعتقد أنه نجح نجاحاً كبيراً جداً؛ إذ يندر أن نجد أحداً، فيما نعرف، استطاع أن يقدّم ـ إلى جانب النقد ـ نظرية بديلة عن نظرية المادية التاريخية، قادرة على رسم صورة لقوانين التاريخ والاجتماع.

لقد استطاع الصدر ـ رغم المحاضرات القليلة التي ألقاها في هذا المجال ـ أن يؤمّن جواباً بدائلياً، إذا جاز التعبير، للنظرية الماركسية في فهم التاريخ.

التفسير الموضوعي ودور المعارف البشرية والتجربيّة في التفسير

◈ هل منهج التفسير القرآني الموضوعي يعطي مجالاً لتدخّل التجارب البشرية في التفسير؟

● في الحقيقة، موضوع تدخل الخلفيّات المعرفية للمفسّر ليس خاصاً بمجال التفسير الموضوعي، بل هو مشترك مع كلّ تفاسير النص، والدراسات الهرمنوطيقية المعاصرة عندما تتحدث عن تأثير

القبليات المعرفية للمفسّر لا تتحدّث عن تفسير موضوعي أو تجزيئي، بل أيّ قراءة للنص تخضع للخلفيّة المعرفية التي يحملها القارئ، إذاً طرح السؤال ربما لا يكون دقيقاً.

نعم، يمكن أن يكون المراد أنه بما أنّ نزعة التفسير الموضوعي هي نزعة واقعيّة تشرع من المشكلة في الخارج، ثم تأتي إلى النص القرآني لتسأله عن هذه المشكلة، فمن الممكن أنني بجعل الواقع بداية رحلتي قد أقع تحت تأثيره، فآخذ مواقف مستعجلة مستوحاة في ذهني لحلّ مشكلة الواقع قبل أن أعرّج على النص، وعندما آتي إلى النص وأنا متأثر بهذه المواقف المسبقة يُخشى أن أُسقطها عليه ولو من حيث لا أشعر. نعم هذا خطأ، يجب أن يسعى المفسّر دائماً عندما يأخذ حمولاته من الواقع ويتوجّه بها نحو النص القرآني أن يكون سائلاً للنص فقط لا ملقياً، وأن يكون مستمعاً مسلّماً.

إذن، الخطورة في التفسير الموضوعي أنك عندما تذهب إلى الواقع ويشبع ذهنك بأزمته، ربما يحصل في ذهنك بعض الحلول الشخصية لهذا الواقع، فتذهب إلى القرآن محاولاً التماس نفس هذه الحلول التي طرأت في ذهنك، لتتراءى لك في ثناياه، مما يوقعك في عملية إسقاط سلبي.

الإصلاح والتجديد والإحياء

رؤى وتصوّرات

الإصلاح والتجديد والإحياء
رؤى وتصوّرات[1]

الإصلاح والتجديد والإحياء: مسيرة، تأثيرات، وردود أفعال

◈ الإصلاح ـ التجديد ـ الإحياء، كلها مصطلحات تبنّت مشروع الفكر الديني وموضوعاته الحيوية التي تمسّ عمق وواقع الحياة الإنسانية على الأرض. كيف بدأت مسيرة هذه المصطلحات بمدلولاتها نظرياً وعملانياً؟ وهل المطالبات هذه كانت تنظر للتجديد أو الإصلاح في الدين أو في قراءتنا له؟ وقد تنوّعت ردود الفعل تجاه هذه الخطابات والمشاريع الإصلاحية ـ إن اخترنا مصطلح الإصلاح ـ بين مؤيّد بإفراط ورافض بتفريط. من وجهة نظركم كيف أثرت ردود الفعل هذه على عملية التطوير والتغيير في راهن الأمة الإسلامية؟

---

(١) أعدّ هذا الحوار وأجراه: أ. إيمان شمس الدين، ونشر على حلقتين في جريدة الدار الكويتية في عدديها رقم: ٦١٤ ـ ٦١٥، الصادرين يومي الاثنين والثلاثاء ٢٥ و ٢٦ ـ ١ ـ ٢٠١٠م.

● أغلب الذين طرحوا مشروع الإصلاح في الفكر الإسلامي إنّما كانوا يقصدون إصلاح فهومنا وقراءاتنا للمصادر الدينية، أي الكتاب والسنة، فلا يقصد هؤلاء تغيير واقع الدين الثابت أو ما كان ثابتاً من واقع الدين ممتدّاً في الزمان والمكان، وإنما الحديث عن كيفية فهمنا لهذا الدين، وكيفية تفاعلنا مع قيمه ومبادئه، وكيفية تحريك هذه المبادئ والقيم الثابتة في ظلّ العالم المتغيّر، أي كيفيّة ربط الثابت بالمتغيّر، وعدم بلوغ الثبات حدّ الإفراط مما يؤدّي إلى تجميد الحياة المتحوّلة، كما وعدم بلوغ التحوّل حدّ الإفراط بحيث يطيح بكلّ الثوابت ويجعل القيم والمرجعيّات المعرفية للنفس البشرية عرضةً للاهتزاز والصيرورة.

من الطبيعي أن تنطلق حركة الإصلاح؛ لأنّ الأمة كانت في واقعٍ متردٍّ، وكانت كلّ المؤشرات تشير إلى تراجعنا على المستوى الثقافي والفكري والاجتماعي والسياسي والحضاري أيضاً، الغرب كان يتقدّم وما يزال ونحن ظللنا نتراجع قروناً وقروناً رغم وجود دول إسلامية كبيرة كالدولة العثمانية، وفي هذا السياق جاءت فكرة إصلاح المسلمين وقراءتهم للإسلام ونظمهم الفكرية؛ لأنّ هناك مشكلة في مكان ما؛ فالذي ينطلق من فكرة الإصلاح يعتقد بأنّ سبب تدهور الحال الإسلامية ليس هو الخارج فقط وإنما هو

الداخل أيضاً، ولولا أنّ الداخل يعاني من نقص وخلل ما كان يمكن للخارج أن تكون له هذه القدرة والنفوذ على الداخل، ومن الطبيعي في ظلّ هذا السياق الذي أحاط عملية الإصلاح الديني منذ القرن التاسع عشر.. أن تتعدّد المواقف إزاءه بين مؤيّد ومعارض.

وقد لعب تجاذب السلب والإيجاب من الإصلاح الديني دوراً في تطوير الإصلاح نفسه، وفي الوقت عينه إصابته بانتكاسات، والسبب في ذلك أنّ ردود الأفعال السلبية على حركة الإصلاح لم تكن بناءةً دائماً، فلم يكن الخائفون من الإصلاح ليتعاملوا معه من موقع إرادة الترشيد، وإنما في كثير من الأحيان من واقع الرفض والإلغاء؛ لأنّ المعارضين كانوا في الغالب تيارات تواجه الآخر بمقولة الاجتثاث، فتريد أن تلغي وجوده، وهذا ما أدّى إلى صعوبة إثبات الإصلاح الديني نفسه بوصفه مقولةً شرعيّة، فظللنا عقوداً من الزمن نحاول أن نشرعن الإصلاح في الأمة، وحتى ساعتنا هذه لم يقتنع كثيرون بضرورة الإصلاح ولا حتى بشرعيّته، فنحن نتصارع منذ قرن ونصف منذ رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني حول شرعية أمر يفترض أنّ شرعيته باتت وراء ظهورنا.

هذا النوع من ردود الأفعال السلبية ـ وليست هذه كلّ ردود الأفعال ـ أدّى أيضاً إلى شيء من ردود الأفعال السلبية المضادّة داخل التيارات الإصلاحية، فلم يكن الإصلاح في بداياته يحمل عناصر سلبية كثيرة، لكنّ طبيعة ردود الأفعال السلبية للغاية واستخدام أساليب القمع والترهيب والإقصاء والنفي والتجهيل في حقّه أدّى إلى ولادة تيارات متطرّفة فيه، وهذا أمر طبيعي أن تولد في ظلّ حالة القمع معارضة سلبية لا تقوم على أسس الحوار السليم، ورويداً رويداً ومع وجود مقوّمات ظهور هذه المعارضة ـ أعني بذلك مثل التيارات الماركسية التي كانت تستطيع أن تغذي أيّ حركة معارضة للدين ـ بدت على المشروع الإصلاحي معالم تطرّف ونتوء، وقد شاهدنا أنّ حالة التطرف هذه أدّت إلى فشل مشروع النهضة الدستورية في بدايات القرن العشرين.

تأثيرات تداخل الفكري بالسياسي على المشاريع الإصلاحيّة

◈ كيف أثر تداخل السياسي بالفكري والخلط بينهما مؤخّراً على مسيرة المشاريع الإصلاحيّة؟

● لا شكّ أنّ الفكرة تحتاج إلى قوّة السياسة بمعناها العام، لكنّ المشكلة أن ارتباط الفكري بالسياسي أخذ أشكالاً متعدّدة، ففي

الوقت الذي كان عاملاً من عوامل النهوض والتقدّم كارتباط الفكري بالسياسي في مشاريع أمثال السيد موسى الصدر والأستاذ حسن البنّا والسيد محمد باقر الصدر والسيد الخميني، حيث كانت السياسة وسيلة لإنفاذ المشاريع الإصلاحية في الأمة، إلا أننا شاهدنا شيئاً فشيئاً أنّ العنصر السياسي بدأ يترك تأثيرات سلبية على الفهم الإصلاحي؛ والسبب في ذلك يعود إلى أنك تارةً تريد أن تسود المفاهيم والقيم الدينية عالم السياسة وأخرى تريد أن تجعل من السياسة عاملاً لفرض الكثير من التحوّلات حتى في الرؤية الإصلاحية للدين؛ فعندما أقول: إنني أريد أن أديّن السياسة فيجب أن أنتبه إلى أن لا أجرّ ـ من حيث لا أشعر ـ إلى تسييس الدين، فالفرق بينديننة السياسة وتسييس الدين دقيق جداً.

والذي حدث مع بعض حركات الإصلاح الديني أنها عندما كانت تحقّق بعض المنجزات على مستوى امتلاك بعض مواقع النفوذ السلطوي في الحياة الإسلامية كانت تقوم لأجل مصلحة السلطة وبقائها ـ وهي منجز شرعي إيجابي ـ بإجراء تغييرات وأحياناً تلاعب في الصورة المنحوتة للرؤية الدينية عموماً، لمصلحة هذا الواقع السياسي. هذا الأمر ازداد صعوبة وترسّخاً في ذهنية الحركة الإصلاحية الإسلامية عموماً، فبدل أن تكون العلاقة بين

السياسي والديني هي علاقة خدمة الآلة ـ أي السياسة ـ للمعرفة وللقيم، أي الدين والفكر، صارت العلاقة جدلية، بل يمكن أن نقول: إنها صارت أكثر من جدلية، أي صار الدين وقيمه ومقولاته في كثير من الأحيان رهينةً للوضع السياسي والمصلحة السياسية، وهذا ما أفقد الثقة بالمشروع الإصلاحي، وأطاح بتلك الصورة الرمزية المقدّسة له.

هل نجحت المشاريع الإصلاحيّة أم تعطّلت؟

◈ الشهيد محمد باقر الصدر والشهيد مرتضى مطهري ومحمد إقبال والأفغاني ومحمد عبده وغيرهم أسماء لامعة في فضاء المشاريع النهضوية والمطالبة بالتغيير والإصلاح. إلى أيّ مدى استطاع هؤلاء ـ فعلياً وعملانياً ـ أن يغيّروا؟ وهل كان لأصواتهم صدى فعالاً كما يجب أم بقيت كلماتهم كنظريات في طيات الكتب حالها حال الكثير من النظريات التي تنهض بواقعنا؟ وما هي الأسباب الحقيقية وراء تعطيل أو عدم تفعيل هذه النظريات وعدم تبنيها بالطريقة المطلوبة؟

● من الجليّ أنّ المشاريع النهضوية والرؤى اللامعة التي طرحها هؤلاء العظماء لعبت دوراً كبيراً في تغيير واقع أمتنا، رغم كلّ الأوضاع السلبية التي تعيشها الأمة، فبالتأكيد هناك مقولات كرّست اليوم بفضلهم بوصفها مسلّمات لم تكن كذلك من قبل،

وصار أمرها خلف ظهورنا، وبتنا نضع أرجلنا عليها وننطلق منها إلى مرحلة أعلى، ولا شك أيضاً في أنّ النشاط السياسي الذي لعبه أكثر هؤلاء الذين تقدّمت أسماؤهم لعب دوراً أيضاً في القدرة على وضع المقولات النظرية والفكرية والإصلاحية موضع التنفيذ.

لكنّ المشكلة الأساسية فيما أظنّ تكمن في أنّ حركة الإصلاح عندما حقّقت بعض المنجزات على أرض الواقع، فصارت لها أحزابها السياسية وحضورها في المجالس النيابية والبلدية، وفي أجهزة الدولة، أو غدت هي المالكة للدولة برمّتها، وتعاظم نفوذها الاجتماعي والمالي والاقتصادي والروحي، وتحوّلت إلى قوة كبيرة لها مؤسّساتها المدنية وغير المدنية.. عندما حدث هذا الوضع بدأت تعاني من تأرجح بين أن تتقدّم خطوةً نحو الأمام في إكمال المشاريع الإصلاحية وأن تحافظ على الخطوات التي تقدّمت بها.

هذه نقطة مهمة جداً، مثلاً أنت تستطيع أن تبذل جهداً كبيراً في أن تحصّل مقداراً من المال بعد أن لم يكن عندك شيء، ثم بعد أن تحصل عليه تضعف عندك الرغبة في المخاطرة؛ لأنّ المخاطرة حينها تعني أحد أمرين: إما أنك سوف تزداد ربحاً وتتضاعف الأموال التي بين يديك وهذا عامل محفّز للتقدّم إلى الأمام، أو أنّك ستخسر الذي صار بين يديك، وهذا عامل مثبّط يدفعك إلى الوقوف في

مكانك.. في العادة وتحت تأثير ذهنيّة أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المصلحة، يتمّ الإحجام ـ وخاصّة كلّما ارتفع حجم المنجزات السابقة ـ عن القيام بخطوات إصلاحيّة إضافيّة ما دامت المحافظة على المنجزات هدفاً منشوداً، وهذا ما يخلق حالةً من الترنّح، لا بل يصبح أيّ مشروع استمرار في الإصلاح الديني دون إذن مرفوضاً من قبل الإصلاحيين السابقين أنفسهم، وسيتحوّل هؤلاء إلى التيار التقليدي في الأمة؛ لأنهم لن يقبلوا بأن تقوم أيّ مشاريع تغيير وإصلاح من دون إذنهم، إما لأنّ ذلك يلحق الضرر بهم فيتبعون نظام المصالح والمفاسد أو لأنّه يعرّيهم!!

وهذا ما أدى إلى ما نراه اليوم من تغييب متعمّد لبعض أفكار هؤلاء الرموز الإصلاحيين الذين جاؤوا في سؤالك؛ لأن إعادة استحضار الكثير من مقولاتهم يحمّل الحركة الإصلاحيّة مسؤوليات كبيرة ويدفعها للمزيد من الخطوات، الأمر الذي قد لا تكون مستعدّةً له في وضعها الراهن الذي جعلت نفسها فيه؛ لذلك يفضّل في المرحلة الحالية عدم تسليط الضوء على هذه الجوانب المغيّبة التي تستدعي مزيداً من خطوات التقدّم نحو الأمام!

أضف إلى ذلك، أنّ الكثير من النظريّات الإصلاحية التي طرحت غلب عليها الطابع الكلياني في حديثها عن المبادئ؛ لأنّ

الصراع حينها كان حول المبادئ، فلم تكن قد وضعت خطط ميدانية وتفصيلية وتطبيقية، لهذا نجد غياباً في بعض الأحيان لتطبيق نفس المبادئ الجديدة التي طرحت، مثل ما حصل مع نظريات: المنطق الاستقرائي، والتفسير الموضوعي، وحقيقة معارضة الحديث للقرآن، ونظرية الزمان والمكان وغيرها.

الأسباب وراء غياب أو تغييب مشروع الفكر الاستقرائي للصدر!

◈ من النظريات الهامة والتي لو تمّ تسليط الضوء عليها بشكل فعّال لنهض الواقع الفكري والفقهي بشكل كبير هي نظرية الأسس المنطقية للاستقراء التي طوّرها الشهيد محمد باقر الصدر كثيراً، لماذا إلى الآن لم يتم الحفر في هذه النظرية وتطويرها والعمل بها خاصّة في مجالي الفكر الديني والفقهي؟

❁ يجب أن نعي جيداً بأنّ العلوم الدينية عند المسلمين، بما فيها العلوم النقليّة، قد بُنيت منذ مئات السنين على المنطق الأرسطي، فلا يمكن بيوم أو يومين هدم كلّ هذه البناءات التحتية لإعادة وضع بناء جديد لهذا الصرح الهائل المشيّد. هذا ببساطة كلّ ما حدث، فقد اشتدّ نفوذ المنطق الأرسطي وهيمنة العقل اليوناني حتى في العلوم النقلية كالفقه والأصول، لاسيما في الفكر الشيعي في القرون الهجرية الثلاثة الأخيرة، أي بعد انهيار الحركة

الإخبارية، وفي وضع من هذا النوع يغدو من الصعب جداً إحداث زحزحة حقيقيّة في النُظُم، ولذلك لم نجد تفاعلاً يذكر أصلاً مع نظرية السيد الشهيد الصدر.

يضاف إليه أنّ مثل هذه النظرية يُنظر إليها بعين الريبة؛ لأنّ المنطق الأرسطي يعتبر أن الاستقراء بالشكل الذي طرحه الصدر ليس علماً ولا يُنتج يقيناً، فرغم اعتراف المنطق الأرسطي بالاستقراء لكنّه رأى أنّه لا ينتج علماً إلا في ظلّ وضع خاص يتحوّل فيه إلى قياس ضمن عملية معقّدة، لهذا يتم التعاطي بشيء من التحفّظ مع الاستقراء بالصورة التي طرحها السيد الصدر؛ لأنّ اليقين بالمنطق الأرسطي هو إثبات شيء لشيء، وهذه قضية موجبة، واستحالة سلب ذلك الشيء عنه، وهذه هي القضية السالبة، فعندما لا تكون القضية السالبة موجودة فإنك لن تحصل على يقين، ولم يتمكّن الشهيد في نظريته الاستقرائية أن يؤسّس القضية السالبة التي تعني الاستحالة، وهذا ما سيبقي هذه النظرية بمثابة ثغرة يمكنها هدم بناءات اليقين في الفكر الإسلامي لتفسح المجال لتيارات الشك، وهذه مشكلة إضافية تواجه هذه النظريّة في مناخ عقلي يوناني.

العنصر الآخر الذي جعل هذه النظرية مع الأسف الشديد لا

تلقى رواجاً هو جيل تلامذة السيد الصدر أنفسهم، فلم يقم أغلب هؤلاء بشيء يُذكر في هذا الإطار سوى بضعة دروس هنا وهناك أو بضع إشارات، وكثير منها يخضع لمنطق التبجيل والمدح السائد في دراساتنا التراثية، فلم يقم أحد بإكمال المشروع أو حتى تطبيقه تطبيقاً جاداً وفعالاً في العلوم الإسلامية، ولعلّ التطبيقات التي قام بها الصدر قد تكون أكثر من التطبيقات التي قام بها أبناء مدرسته الفكريّة.

التديّن وأزمة اليقين، حلول وعلاجات

◈ بين قراءة النص وفهمه نظرية كبيرة قائمة على قدم وساق بين مختلف الكيانات الحوزوية والثقافية وظهرت الكثير من النظريات حول هذا الموضوع وبعضها تأثر بشكل كبير بما طرح في الغرب حول النص وفهمه. كيف تقرؤون هذه النظريات؟ وهل فعلياً هناك فجوة أو اختلاف بين حقيقة المراد من النص وواقع فهمه من قارئه؟ وكيف يمكن معالجة هذا الموضوع الحيوي الذي يمسّ واقع المسلم وحياته؟ وكيف يمكننا الخروج من واقعنا المستلب من قبل المتأثرين بالثقافة الغربية ونظرياتهم من جهة ومن قبل التقليديين الذين يقدّسون التراث بكلّ آفاته؟

● في الحقيقة، هذا الموضوع موضوع إشكاليّ على المستوى

النفسي، فعندما أفكّك بين الواقع وفهمه، الموضوع والذات، بين الأنا والهُوَ الخارجي.. فأنا أفسح المجال من جهة لتعدّد القراءات وزوايا النظر، كما أفسح من جهة ثانية المجال لاحتمال خطئي، لكنّ نظريّة الفصل بين الشيء وتصوّره تبعد عنّي مجال ملامسة الموضوع الخارجي نفسه، هذه هي المشكلة الأساسية في قراءة الناقدين لهذا المشروع؛ فهم يعتقدون بأنك عندما تفصل بين ما توصّلت إليه في ذهنك وبين الواقع الخارجي، فهذا معناه أنّك تُفقد العقل الإنساني كلّ ضمانات امتلاك الواقع، والذي يحصل على المستوى الإيماني هنا أنّ فقدان الضمانات يضعف روح الاندفاع والحماسة في المؤمن للتماهي مع المقولات الإلهية، ما دام لا ضمان في أن تكون مقولات إلهية حقيقيّة، فهي بالتأكيد فهومنا عن المقولات الإلهية، إذاً فعلى ماذا يضحّي؟! على شيء لا تعلم نسبته إلى الإله أو القرآن؟! على شيء هو أقرب إلى الذات منه إلى الواقع الموضوعي الخارجي؛ لأنني أقول: هذا فهمي للقرآن وليس هذا هو القرآن.

هذه هي المشكلة الأساسية في هذا الموضوع على المستويات الدينية، فإذا استطعنا أن نحلّ عقدها فسوف نحقّق المصالحة بين الدين وأهمّ قيم ما بعد الحداثة، ومدخل الحلّ في تقديري يقوم على جماع المعالجتين: النفسية والمعرفيّة، وذلك عبر تعديلنا لمفهوم اليقين

باستبدال اليقين الأرسطي باليقين الموضوعي، نستطيع أن ندّعي بأننا نملك علماً يضيء لنا الواقع الخارجي، ورغم أنّ هذه الإضاءة لا تطابق الواقع الخارجي بالضرورة؛ لأنّها تظلّ تحتمل الخطأ، إلا أنّها من النوع الذي لا يلقي في النفس تذبذباً، والسبب هو ترويض العقل على أن لا يبالي عمليّاً بهذا القدر من احتمال الخلاف، أي عندما يكون ضئيلاً جداً، فعندما تحقّق لي المعالجة المعرفية الموضوعية احتمالاً عالياً في إصابة الواقع، يأتي دور العنصر النفسي، الذي يسمّيه الصدر بالتوالد الذاتي.

أنا أؤيّد الدكتور عبد الكريم سروش في أنّ السيد الصدر وضع نظريّةً نفسية، لكن لا أعترف بأنّ هذه النظرية النفسية لا تكفي في المجال الديني، والسبب أنّنا نتعامل هنا مع العقل من موقع إمكاناته بهدف المعرفة للتوظيف والخير، لا المعرفة لأجل المعرفة، ولأنّ مفكّرنا المسلم ما زال مسكوناً بهاجس المعرفة لذاتها لم يتمكّن من هضم العنصر النفسي المشار إليه، إنّ نظرية اليقين الموضوعي هذه تجعل علاقتي بطريقة عمل الذهن وتصويب حركته وتجويد أدائه والرضا عنه بذلك لا فقط بإصابته الواقع، أكثر من علاقتي بتماهيه من الموضوع الخارجي، وهذا ما يمكنه معالجة ظاهرة القلق الموجود عند التيارات المدرسية في ما يتعلق بقضايا اليقين بالأمور

الدينية، وبالأخص في المجالات التي يكفي فيها براءة الذمّة والعذر أمام المولى كما في كثير من القضايا الدينية، فنحن نستعين هنا لوضع مدخل لحلّ هذا المعضل بجهود العقل النظري والعملي معاً.

الفجوة بين مرجعيّة القرآن ومرجعيّة الحديث؟

◈ هل هناك فجوة بين النصوص الحديثية والنصوص القرآنية في كيفية فهم النص؟ وكيف يمكن إعادة قراءة نصّ الحديث في ضوء الفهم القرآني؟ وهل سيؤثر ذلك على راهن المسلمين وواقعهم الحياتي العملي؟

◆ لا توجد فجوة بين فهم النصوص الحديثية والنصوص القرآنية، فإنّ هذه النصوص ـ بصرف النظر عن مصدرها ـ جاءت لمخاطبة البشر، متنزلةً لمستويات عقولهم، فالنصوص الحديثية والقرآنية يفترض أنّها تتّبع ـ من حيث المبدأ ـ آليات واحدة، لكنّ فهم النص الحديثي في ضوء النص القرآني أو فهم النص القرآني في ضوء النص الحديثي هو الذي يؤدّي إلى اختلاف النتائج.

الحالة السائدة اليوم هي أنّ فهم النص القرآني يكون في ضوء النصوص الحديثية، وهذا هو الغالب عند المسلمين من حيث شعروا أو لم يشعروا، أمّا إذا عدّلنا الصورة وقلنا بأنّ فهم النصوص الحديثية يكون في ضوء القرآن الكريم، كما دلّت على ذلك أخبار

عرض الحديث على الكتاب، فهذا معناه أن قيمة الحديث لا يكتسبها قبل عرضه على الكتاب؛ ليكون هو الذي يمنح الحديث حجيّته، من هنا نؤسّس لمبدأ مرجعية القرآن في نقد متن الحديث، فلا يصبح الحديث صحيحاً من مجرّد صحّة سنده كما يخيّل لبعضنا في أنّه يحتج بصحّة السند، بل لابد من إثبات صحّة متنه قبل تصحيحه، وأحد الطرق اللازمة لذلك هو عرضه على القرآن، وهذا معناه أنّ القرآن هو الذي يؤسّس للفهم الديني، وهذا ما يساعد على استبعاد كثير من النصوص الحديثية المقلقة إمّا من ناحية تعارضها فيما بينها لكثرة الأحاديث المتعارضة، أو من ناحية عدم انسجامها مع الأصول العامة في الإسلام.

وبكلمة واحدة يمكنني القول: إنّ الكثير من عناصر القلق الموجودة في الأحاديث المبثوثة بين المسلمين ستصبح أقلّ وفقاً لهذه المعيارية القرآنية التي حصلنا عليها، وسندخل في عمليّة صهر لكلّ متناثر الحديث في البوتقة التي وضعها القرآن الكريم، وسنصبح أقرب لعقل النظرية منّا لعقل التفاصيل غير القارّة؛ نظراً لما يمتاز به القرآن من قواعد عامّة وكليّة.

مآلات الإصلاح في مناهج التعليم الديني

◈ **الإصلاح في مناهج الدراسات الحوزوية والذي طالب به**

الكثيرون، هل هناك فعلياً حراك عملي في هذا الاتجاه أم ما زالت المناهج التقليدية لها الفاعلية الكبرى واليد الطولى؟ وكيف يؤثر ذلك على مشروع إصلاح الفكر الديني برمّته؟

● شهد إصلاح مناهج التعليم في الحوزات الدينية حركةً نشطة خلال العقود الأربعة الأخيرة، ولا شك أنّ هناك منجزات كبيرة جداً قد تحقّقت على المستوى الإداري والتنظيمي، لكن مع ذلك ما زلنا نشهد بعض المشاكل القديمة العالقة أو المستجدّة التي تعدّ إفرازاً لمشروع التجديد نفسه، فمثلاً هناك قلق من محاولات تتجه نحو تسطيح المعرفة الدينية، وهذه إشارة أثارها كثير من الناقدين على حركة إصلاح مناهج التربية والتعليم في الأزهر، حيث قالوا بأنّ مشاريع الإصلاح هذه سطّحت المعرفة الدينية وصار خريجو الأزهر بمستوى متردّ من الثقافة الإسلامية والدينية عموماً، ويبدو لي أنّ هذه الخشية تسري اليوم إلى بعض المنجزات في تجديد مناهج التعليم عند الشيعة، فالمناهج الجديدة ينتابها الكثير من التقلّب، بحكم مرورها بفترة انتقالية، وهناك تبسيط مبالغ به أحياناً يسيطر على الكتاب الدراسي، وهذا ما يفتح ثغرة لمعارضي التجديد تسمح لهم بشنّ أعنف الهجمات الموثقة هذه المرّة ضدّ هذا المشروع.

المشكلة الثانية أنّ قضية الإصلاح تأخذ في الغالب طابعاً

شكلانياً، فغاية الغايات إجراء بعض التعديلات الإدارية والتنظيمية، أو تغيير أساليب العرض والبيان، أما تغييرات جذرية أو حقيقية فنحن حتى الآن لم نجد شيئاً يُذكر من ذلك، ففي علم أصول الفقه مثلاً لم نجد سوى رغبة في إعادة كتابة تلك الأبحاث الأصولية القديمة في شيء من اللغة الواضحة والمنظمة بطريقة حديثة، أمّا القيام بتجديد جذري فلم يحصل، مثلاً لم تدخل إلى الآن إطلاقاً الدراسات الهرمنوطيقية المعاصرة التي تعنى بفهم النصوص، مع ضرورتها العالية كونها تمسّ الأغراض الرئيسة للبحث الأصولي، كذلك الحال في دمج النظريات الاجتهادية الجديدة خلال العقود الأخيرة في الأبحاث الفقهية والأصوليّة.

إنّ التطوير في الفكر الاجتهادي يظلّ ـ مع الأسف ـ خارج إطار الدرس الرسمي في الحوزات، فلا تتناوله الكتب الدرسية ولا أبحاث الخارج في العادة، وهذا ما يشي بأنّه سيظلّ متحركاً في مدار مركزه الأفكار الأشدّ تقليديةً، وربما يمكن الاعتذار لذلك بضرورة الانتهاء من المرحلة الأولى للولوج في مرحلة ثانية.

المنبر الديني والأزمة الطائفيّة والمذهبيّة

◈ **هناك آفات واضحة في الخطابات الدينية وفي خطاب المنابر**

الدينية باتت هاجساً مضراً بواقع المسلمين، فمن الخطابات المذهبية إلى الخطابات الطائفية. كيف يمكن أن تؤثر هذه الخطابات الواسعة الانتشار على مشروع الوحدة؟ وما هي العلاجات الناجعة لإعادة بناء خطاب إسلامي عالمي معتدل؟

● إذا أردنا تشبيه هذه المشكلة، فانا أشبّهها بما كان يعرف في القرون الإسلامية الأولى بظاهرة القصّاصين، مركز المشكلة أنّ شرائح كبيرة من شعوبنا تسيطر عليها الذهنية الشفوية، والعقل الشفوي يتأثر بالخطاب الشفوي، وهذا الخطاب يعتمد بدرجة كبيرة جداً على القصّة، أي على الخيال، هذا معناه أنّنا ما دامت الذهنية شفويةً فحتى لو استخدمنا القلم سنبقى نتحرّك في مدار المؤثرات الخيالية، وفي هذه الدائرة من الطبيعي جداً أن لا نولّد معرفة حقيقية صارمة، وإنما ثقافة شعبية، ولاسيما عندما نحتكر المعرفة الحقيقيّة في ضمن دوائر مغلقة ونحظر تداولها إلا لفئة محدودة جداً، زعماً منّا أنّنا بذلك نحافظ على الحقيقة نفسها. هذه هي بالضبط ظاهرة القصّاصين التي حاربها بعض العلماء المسلمين من قبل، وهذا ما يجعل المنبر الشفوي الخيالي أكبر تأثيراً في مجتمعاتنا العربية من رجال الفكر والمعرفة الذين لا يملكون ثقافة شفوية، وإنما ثقافة تدوينية، والثقافات التدوينية هي التي تؤسّس

لبناء حضارات.

أحد الحلول الهامّة في هذا الصدد الإعداد على المستوى المنبري، ولاسيما المنبر الحسيني، لمدارس جديدة لبناء كادر يستطيع غزو المنابر بشكل أو بآخر، ويكون ملمّاً بالأساسيات الفكرية لرؤية حركة الإصلاح والتغيير في الأمة، علّه يمكن بذلك إيجاد نقلة في الأمّة من الشفويّة إلى التدوينية، إلى جانب إفساح المجال بل والسعي لتداول قضايا الفكر الديني خارج المؤسّسة الدينية؛ لأنّ هذا من شانه أن يعمّم الثقافة التدوينية العلميّة.

النقطة الأخرى هي أنّه من الضروري وضع الخطباء المنبريين في حجمهم الطبيعي، وذلك عبر تحريض العلماء والمفكّرين والمجتهدين لنقدهم أمام الملأ وبصورة واضحة، إذ السكوت عنهم هو الذي جعلهم يتصوّرون أنّهم قادرين على قول ما يريدون ولو من غير دليل معتبر في مدارس الاجتهاد الإسلامي العريقة، لقد أخذ هؤلاء موقعاً أكبر من حجمهم الطبيعي بسبب سكوت العلماء في هذا المجلس وذاك عن تصويب حركتهم بطريقة بنّاءة لا تستهدف تشويههم ولا التنقيص من شأنهم، ومن الطبيعي أنّنا نتحدث هنا عن الحالة الغالبة، وإلا ففي الخطباء أنفسهم علماء ومفكّرون بارزون والحمد لله.

أزمة ثقافة أم أزمة مثقّف؟!

◈ هل فعلياً لدينا أزمة ثقافة أم أزمة مثقف أم كلاهما؟ وكيف يمكننا إعادة بناء صياغاتنا الثقافية لحاضرنا حتى نستطيع الولوج الجدّي في إعادة الوجود للحضارة الإسلامية، إذ إنّ الثقافة هي القاعدة الأساسية لأيّ منطلق حضاري فإن انطلقت الحضارة من أسس ثقافية سليمة أصبح بعد ذلك أحدهما يرفد الآخر؟

❁ أعتقد أن لدينا في الفترة الراهنة أزمة ثقافة ومثقف معاً، ولا يمكن الخروج من هذه الأزمة في ظلّ الواقع الراهن، لديّ شيء من التشاؤم العقلي؛ لأنّ الثقافة لا يمكن بترها عن السياقات المحيطة، فما دام هناك استبداد في العالم الإسلامي سياسيّاً واجتماعيّاً وحتى أسريّاً، وما دامت حياتنا قائمة على عدم المشاركة واللاتعددية، في ظلّ كوننا الحلقة الأضعف في العالم، فمن الطبيعي أن يعجز المثقف عن فعل شيء، فالمثقف اليوم يشعر بالكثير من الإحباط، وأنّه لم يعد يملك دوره، وأنّه غير قادر على تحريك ربما عشر معشار الجماهير المسلمة؛ وهذا ما يدعوه إلى الخوف والانزواء وترك المشاريع التغييرية الكبرى، ويولّد مثقفاً مقاولاً، يبحث عن مصالحه الشخصية ويتنازل عن كلّ تلك القضايا الكبرى التي بات يشعر أنها بلا فائدة ما دام المناخ السياسي والاجتماعي والديني بهذا

الشكل الصارم في قمعه وبطشه وظلمه.

هذا الإحباط العقلي لا يفترض أن يقود إلى يأس نفسي، فعلى المثقف أن يعمل في كلّ الظروف، من هنا ضرورة التداعي لتشكيل جبهة موحّدة لمتنوّري العالم الإسلامي، والانتقال من مرحلة الخطابات المنفردة إلى مرحلة الخطاب الواحد القادر على إيجاد تغييرات ما في حياتنا الإسلاميّة.

السلطة والعلاقة المأزومة بين المثقّف والفقيه

◈ هناك أزمة ثقة أو فجوة بين العالم والمثقف مما نتج عنه أزمة حضارة حقيقيّة، هل هناك من معالجات حقيقية لهذه الأزمة، خاصّة أننا ننظر للمثقف الحقيقي على أنه الجسر أو القنطرة التي تصل بين الناس والعلماء؟

✹ تفسيري لظاهرة الفجوة بين العالم والفقيه أو بين المثقف والفقيه يرجع إلى قضيّة السلطة بالدرجة الأولى والرغبة بالإمساك بها، أعني بالسلطة المعنى الأعم من المفهوم السياسي، فالفقيه يعتقد بأنّ المثقف يلهث خلف السلطة ليمسك قرار الأمّة والجماهير التي يمسكها هذا العالم، والمثقّف يعتقد بأنّ هناك احتكاراً للمجتمعات المتديّنة من جانب الفقيه؛ ولذلك نجد المثقف ينتقد فكرة المرجعية

والتقليد وولاية الفقيه، وفي الجانب الآخر نجد الفقيه ناقداً للاجتهاد خارج إطار المؤسّسة الدينية.

هذا النوع من الخلاف على شكل من أشكال السلطة ـ وليس من الضروري أن يكون بالمعنى السلبي غير الأخلاقي للكلمة ـ هذا الخلاف هو الذي يؤدّي الى تعقّد الأمور، والحلّ الوحيد بنظري هو أن يقوم كلّ طرف بالتنازل عن قدر بسيط من رؤاه السلطوية في سبيل إيجاد نوع من المشاركة التي يستطيع من خلالها الطرفان معاً أن يشتركا في اتخاذ القرارات والنفوذ الجماهيري، وهذا ما يحتاج إلى الكثير من الدراسات الميدانية في تفاصيل وآليات صيغة المشاركة بين المثقف والفقيه في إدارة الأوضاع.

الإصلاح والتجديد في الشعائر الحسينيّة

◈ نحن في محرّم، وما زلنا نرزح تحت وطأة مسألة حادثة الطفّ مما ساهم في تصغير حجم الحدث من العالمية إلى المذهبية لتغييب غاياته ومقاصده عن واقع الإنسان بما هو إنسان، ولذلك هناك طريق حافل بالمطالبات لتجديد أو إصلاح أو إعادة بلورة رؤية حقيقية حول الشعائر الحسينية تنسجم مع راهننا وتستطيع أن تملك خطاباً عالمياً إنسانياً يتناسب والغايات التي لأجلها استشهد الإمام الحسين. كيف تنظرون لهذه المطالبات؟ وهل فعلياً بدأت تخطو

عملياً على واقع الأرض؟

* من وجهة نظري أنا أؤيد كلّ أشكال المطالبة بإجراء تغييرات وإصلاحات في الشعائر الحسينية والسيرة الحسينية والمنبر الحسيني، لكن بشرط أن لا تؤدّي هذه الإصلاحات إلى إلغاء الجانب العاطفي في التفاعل مع القضيّة الحسينية؛ لأنّ الذي نفهمه من نصوص أهل البيت سلام الله تعالى عليهم هو الرغبة في بقاء هذا الجانب العاطفي، كما أنّ استمرار الشعائر التي من هذا النوع يكون من خلال البعد العاطفي أكثر من البعد الفكري.

إذن، فنحن الآن بحاجة إلى وضع أساسين لتفاعلنا مع القضية العاشورائية: أساس العاطفة المتمثل في البكاء والحزن ومظاهرهما، وأساس العقل المتمثل في الفهم العقلاني للحدث وتوظيفه في إطار الممكن لما فيه المصلحة العامّة بهدف جعله جسراً ومعبراً للنهوض بأمتنا والتأسيس لثقافة النهضة والثورة والراديكالية حينما يحتاج الأمر إلى ثورة ونهضة وراديكالية. وعندما ندمج الفكر بالعاطفة نستطيع أن نحرك العاطفة في إطار القضايا الفكرية الصحيحة، بدل تحريك الفكر بمنهج تأويلي إرضاءً للعاطفة الشعبية، كما نستطيع تحريك الفكر في إطار احترام العاطفة وتقديرها وعدم التعالي عليها أو تسفيهها وتخطّيها، حينئذ يصبح اتّباعنا للإمام

الحسين أو تأسّينا به في أن نجاهد كما جاهد، وبدل أن ندمي أجسادنا بأيدينا نقاتل ليدمي العدوّ جسدنا وبهذا يكون الاقتداء الحقيقي والتماهي.

الوعي التاريخيّ والتأسيس لفهم إنساني للسيرة

◈ هل نحتاج إلى نقد للقراءة التاريخية؟ وهل نستطيع أن نعيد قراءة التاريخ على أساس مقاصدي بمعنى أن ندرس مقاصد الحركات التاريخية من قبل المعصومين حتى نصنع حاضراً على أساس مقاصدية الحراك لنخرجه من دائرة القراءة المذهبية إلى دائرة القراءة الإنسانية؟

● المؤسف أن المناخ المدرسي للمؤسّسة الدينية لم يشهد كثيراً ما بتنا اليوم نسمّيه بالقراءة التاريخية للفكر والحدث معاً، فعندما نُدخل الوعي التاريخي للأمور إلى جانب أشكال الوعي الأخرى نستطيع تكوين صورة واقعيّة، بعيداً عن الإسقاطات الأيديولوجية.

لكن مشكلة القراءة التاريخية هو الأنموذج الغربي لها، فالمستشرقون مثلاً ومعهم الكثير من التيارات المحدثة يستخدمون المنهج الوضعي في قراءة التاريخ، وهذا المنهج يقصي في العادة أيّ عامل ديني ما فوق تاريخي في تفسير أيّ حدث، وعندما تكون

القراءة التاريخية قائمة على الفلسفة الوضعية فمن شأنها حينئذ أن تفتّت كلّ المقولات الدينية.

لكن نحن بإمكاننا أن نتحدّث عن قراءة تاريخية تحافظ على كلّ عقلانية القراءة التاريخية آخذةً في الوقت نفسه العامل الديني بعين الاعتبار بوصفه عاملاً استطعنا في الدراسات الفكرية الأخرى أن نبرهن عليه وأن نثبته كحقيقة موضوعية؛ فالجمع بين القراءة التاريخية وبين الأساس اللاوضعي لهذه القراءة أو فلنقل الدمج بين الأسس الوضعية واللاوضعية للفهم التاريخي للأحداث من شأنه أن يطلّ بنا على رؤية تتخذ شكلاً مقصدياً لفهم التاريخ الإسلامي بما يتناسب مع البعد العقلاني في فهم هذا التاريخ، ومع المقاصد الذي أرادها الدين من خلال الأحداث التي وقعت في هذا التاريخ الديني أو ذاك.

مفهوم السلطة

وعلاقته بإشكاليّة المثقف والفقيه

مفهوم السلطة
وعلاقته بإشكاليّة المثقف والفقيه[1]

العلاقة بين السلطة وإشكاليّة المثقف والفقيه

◈ ما هي العلاقة بين السلطة وإشكاليّة المثقف والفقيه؟

● في البداية، من المفترض أن ندرك أنّ العلم سلطة، وأنّ الثقافة سلطة كذلك، فهما تماماً كالمال يمنحان صاحبهما سلطة، وعندما نضع هذا المدخل أمامنا فسوف نجد مقولة الخلاف ظاهرةً: الخلاف بين الفقهاء أنفسهم والمثقفين كذلك، والخلاف بين الفقهاء والمثقفين، وكلّما كانت الأطر الفكرية أشدّ اختلافاً كان الخلاف السلطوي ـ وليس بالضرورة السلطة بالمعنى السلبي ـ بهذا المعنى أعمق؛ لأنّ كلّ مقولة بقدر ما تثبت نفسها تنفي غيرها.

هذا كلّه يعني أنّ أحد مداخل فضّ الاشتباك بين المثقّف والفقيه ليس القيم الأخلاقية فقط، وإنّما التوافق على التموضع السلطوي

---

(١) نشر الحوار في صحيفة الدار الكويتيّة، في عددها رقم ٦٦٤، السنة الثانية، يوم الجمعة، بتاريخ: ٢٦ ـ ٣ ـ ٢٠١٠م.

للفريقين؛ إذ بذلك يجد كلّ فريق نفسه، ويعثر على هويته ومكانته ويُرضي قناعاته، فالقيم الأخلاقية تحتاج إلى حماية اجتماعيّة تتبلور من خلال إيجاد نظم علاقات تفسح المجال لتجلّي القيم الأخلاقية، لهذا كان في الإسلام فقه وأخلاق، فقه يخلق مناخ ظهور القيم الأخلاقيّة، وأخلاقٌ تسعى لحماية تطبيق الشريعة بواسطة عنصر الضخّ الروحي في المجتمع.

حجم الخلاف بين المثقف والفقيه

◈ ماذا عن حجم الخلاف بين المثقّف والفقيه؟

❁ القضية الأخرى التي تظلّ مهمّةً هنا هي تحديد حجم الخلاف بين الفريقين، إنّ حجم الخلاف لا يقف عند آليات نشر الإسلام أو تواصله مع الواقع أو مع إنسان القرن الواحد والعشرين، بل يمتدّ إلى ما هو أعمق من ذلك، إنّه يطال المنهج المعرفي في التعامل مع المفاهيم والمقولات، ويطال أيضاً أصول المعرفة الدينية.

وهنا يجب أن ننتبه إلى قضيةٍ واقعيّة بامتياز: إنّ حجم الخلاف بين المثقف والفقيه يختلف بين بلدٍ وآخر من البلدان العربية والإسلامية، وهذا يعني أنّه من الضروري تحديد حجم الخلاف في

هذا الموضوع تارةً على المستوى الوطني والقطري، وثانية على المستوى العربي، وثالثة على المستوى الإسلامي، وعدم الخلط بين هذه الدوائر.

إنّ إمساك الفقيه بالسلطة يصنع حجماً للخلاف يختلف تماماً عن الموقع الذي لا يملك الفقيه فيه السلطة، ومن هنا فالحلول تارةً تكون وطنيّةً، وأخرى إقليميّة، وثالثة إسلاميّة، ولا ينبغى نقل تجارب الأزمات والحلول من منطقة إلى أخرى دون دراسة حجم المشكلة في المجتمع المنقول إليه.

بالعودة إلى ما سبق، نجد أنّ حجم الخلاف في بعض البلدان الإسلامية قد لا يتجاوز بعض الآليات والوسائل والأمور الشكليّة، لكنّه في مساحة أخرى نجده أعمق من ذلك بكثير، فلا يصحّ التهويل والتضخيم ولا التسطيح والتبسيط.

أين هم الوسطيّون؟!

◈ أين هو الفريق الوسطي؟

● يجب العمل على الفريق الوسطي الذي يتصل في طريقة تفكيره بالمناخ الفقهي من جهة والمناخ الجامعي من جهة ثانية، إنّ تنامي حجم الجامعيين الحوزويين، والحوزيين الجامعيين، يفتح في

المستقبل المجال على إيجاد حلقة وصل ثقافية لدعم هذا الفريق كي يكون مفتاحاً للتواصل بين اليمين واليسار، ومع الأسف لم نجد اشتغالاً ميدانياً على هذا الفريق الذي يقع في الوسط ثقافياً، ولا أقصد على مستوى الانتساب الجامعي والحوزوي فحسب. فإذا بلغ هذا الفريق المكانة العالية في الحوزة والجامعة معاً فبإمكانه أن يقدّم نظريات وسطيّة تحافظ على التوازن.

نعم، قد يكون هذا الفريق بنفسه عرضةً ـ في بعض الفترات ـ لغضب اليمين واليسار، وهذا قدره الذي عليه أن يجاهد كي يتجاوز مأزقه بفرض نفسه فكرياً وثقافياً وإعلامياً.

تحرير الدين من الفقه، والثقافة من الوضعيّة، مدخل تواصل المثقف والفقيه

◈ ما هو مدخل التواصل بين المثقف والدين؟

● القضية الأخرى التي تستحق الاشتغال عليها هي أنّ إشكاليّة العلاقة بين المثقف والفقيه لا تعني بالضرورة إشكاليّة العلاقة بين المثقف والدين أو حتى عالم الدين؛ لأنّ الفقيه يمثل قراءةً للدين، وتوجد إلى جانبه قراءات أخرى قدّمها الفلاسفة والمتصوّفة والعرفاء والمتكلّمون، هذا يعني أنّ تطوير الدرس الفلسفي والكلامي والعرفاني في المناخ الحوزوي والثقافي معاً،

وإعطاءه صبغته الدينية والفكرية، وتقديمه للناس على أنّه فهمٌ للدين واجتهادٌ في الثقافة، من شأنه أن يجعل هناك حلقة وصل بين الحوزة والجامعة أو بين المثقّف وعالم الدين، وبالإمكان هنا ـ لولا ضيق المجال ـ مطالعة تجربة العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري، فلم يكونا من شريحة الفقهاء بالمعنى الانتسابي.

والذي يعقّد المشكلة أنّ الثقافة صارت ذات هوية لا دينية، تأثراً بالتجربة الغربية تارةً، وبالتجربة الماركسية أخرى، حتى تحدّث بعضهم عن المفارقة في مقولة (الثقافة الدينية)، كما أنّ الدين صار ذا هوية فقهيّة، حيث تضخّم الفقه في القرن الأخير؛ نظراً ليقظة الأمّة نحو مشروع تطبيق الشريعة، فاتخذت الصحوة الإسلامية شعاراً فقهيّاً في أكثر من موقع، ممّا أدّى إلى طغيان المفهوم الفقهي على الدين، وهذا أمر ينبغي إصلاحه بما لا يضرّ بالدين ولا الفقه ولا الثقافة.

وأخيراً يظلّ مفهوم النقد المتواصل للذات قادراً على أن يفتح كوّةً في جدار الفصل بين المثقّف والفقيه، فعلى الفريقين ممارسة هذا النقد وعدم التعالي عنه أو التنزّه.

الحوار الإسلامي

بين ضرورات النهضة والمشكلة المذهبيّة

الحوار الإسلامي
بين ضرورات النهضة والمشكلة المذهبيّة[1]

مفهوم الحوار الإسلامي

◈ ماذا يعني مفهوم الحوار الإسلامي؟

● الحوار الإسلامي هو العلاقة التفاعليّة الإيجابية التي تقع بصورة طبيعيّة ودائمة داخل المجتمع الإسلامي ومكوّناته وعناصره.

فعندما نقول بأنّه علاقة تفاعلية فنحن نشير إلى الطبيعة الجدليّة التي يحملها من حيث إنّه لا يتحرّك فيه طرف للتأثير في طرف آخر لينحصر دور الطرف الثاني في التأثّر بالطرف الأول، وينحصر دور الطرف الأوّل في الطبيعة النبويّة الطاهرة التي تهدي الطرف الثاني، وإنّما يقوم كلّ طرف بالتأثر والتأثير في الآخر، ممّا يعطي كل واحد منهما موقعاً متساوياً بالنسبة للثاني، وهذا الموقع هو الذي يحدّد سلامة العلاقة وينأى بها عن المفهوم الطبقي التطهّري.

---

(١) أجرى الحوار وأعدّه: أ. حسين زين الدين، ونُشر في موقع آفاق للدراسات والبحوث، بتاريخ ٦ ـ ٧ ـ ٢٠١٠م.

وعندما نقول بأنّ العلاقة التفاعليّة هذه إيجابية، فإنّنا نريد بذلك التدليل على أنّ طبيعة هذه العلاقة غير سلبي ولا نافٍ، وإنّما إيجابي يهدف فيه كلّ طرف لرفع مستوى الآخر في تأثيره فيه، ورفع مستوى نفسه في تأثره بغيره.

وعندما نقول بأنّه يقع بصورة طبيعية ودائمة، فنحن نقصد بذلك أنّ الحوار الإسلامي ليس عنواناً استثنائياً مرحليّاً تفرضه الضرورات القاهرة التي تستدعي عناوين من الدرجة الثانية، بحيث يزول بزوالها ويتبع تغيّرها، وإنّما هو استدعاء طبيعي يقوم على طبيعة العلاقة الثابتة بين الأطراف في الحياة الإسلامية، وعلى طبيعة التعدّدية الموجودة في هذا المجتمع، من هنا لا يكون الحوار الإسلامي مرحلةً عابرة للخروج من مأزق، أو لتجاوز خطر خارجي داهم، أو ما أشبه ذلك، وإنّما يقوم على أساس أنّ طبيعة المجتمع الإسلامي تستدعي على الدوام تفاعلاً إيجابياً بين الأطراف في تأثيرها وتأثرها، وأنّ هذا شكل من أشكال ولاية المؤمنين على بعضهم في أنّ لكلّ واحد منهم الحقّ في تقرير مصير الجماعة حال كونه منضماً إلى غيره.

من أين يبدأ الحوار الإسلامي؟

◈ من القضايا الحيوية والتي لازالت بحاجة إلى إضافات نوعيّة

على مستوى الفكر والممارسة، قضيّة الحوار الإسلامي ـ الإسلامي.. كيف تنظرون إلى هذه المسألة؟ وفي نظركم من أين يبدأ الحوار الإسلامي؟

● يبدو لي أنّ الحوار الإسلامي يبدأ من نقطتين:

النقطة الأولى: قراءتنا لذواتنا وعقولنا، وفهمنا لطبيعة الاختلاف الفكري والعقدي فيما بيننا، فعندما نفهم الاختلاف فهماً صحيحاً في الطبيعة الإنسانية، عند ذلك يمكن أن نطلّ على طبيعة خلافاتنا بقراءة جديدة لها، وهنا يبدو لي دور الفكر التعدّدي في جانبه الفلسفي، فإذا ظللنا مصرّين على أنّ الاختلاف بين البشر ينحصر سببه حدوثاً وبقاء ـ وأركّز على عنصري: الحدوث والبقاء معاً ـ بالهوى والزيغ والانحراف الأخلاقي والنفسي، فمن الطبيعي أن نربط على الدوام بين الرأي الآخر وبين المفهوم السلبي في الأخلاق؛ لأنّ الخلاف الذي قام به الآخر لا تفسير له سوى زيغه عن الفطرة في قواعد الفعل العقلي انطلاقاً من انحراف أخلاقي، فلا تبرير حينئذٍ لهذا الخلاف، بل هو مُدان في أصوله ومنطلقاته.

أمّا عندما أنوّع قراءتي لحركة الخلاف في المجتمع الإنساني، وأعتقد بأنّ الخلاف يقع على نوعين: أحدهما نتيجة هوى وضلالة وجهالة وزيغ، وثانيهما نتيجة واقع طبيعي للأشياء يتعالى عن كلّ

معايير النقد الأخلاقي على مستوى العقل العملي، فإنّني سوف أتفهّم ظهور الرأي الآخر في المجتمع، ولن يكون هذا الرأي شرّاً أو هوى أو نيّة سوء.

فعندما تضيع ـ مثلاً ـ مئات القرائن التاريخية الحافّة بالنصوص الدينية، وأقول: إنّ من الطبيعي في حال كهذا أن يقع الاختلاف في فهم النص، أو عندما أدّعي بأنّ التعامل مع اللغة هو تعامل تحكمه هلامية خاصّة، لا يمكن للعقل الإنساني أن يضبطه ضبطاً صارماً ونهائيّاً، فلو أعطيت عشرة أشخاص أتقياء نصّاً فإنّه من الطبيعي أن يختلف فهمهم لهذا النص بدرجة من درجات الاختلاف.. في حالات كهذه سوف أرى الرأي الآخر بمنظار مختلف، إنّه ليس سوء نيّة ولا رغبة في الدنيا ولا حقداً ولا حسداً ولا انحرافاً ولا غروراً، وإن كنت ـ وفق ما أفهم ـ معتقداً خطأه فيما توصّل إليه.

بهذه الطريقة تتغيّر صورة الخلاف عندي بشكل تام، ويزيدها تغيّراً عندما أعيد تصويب الوجهة إلى عقلي وذاتي، فإنّني ما دمت واحداً من أفراد البشر الذين يختلفون في ظلّ مناخ غياب القرائن التاريخية، فإنّ من الطبيعي أن أخطأ، وهذا معناه أنّ ما توصّلت إليه ليس نهاية الكلام ولا خاتمة المطاف، بل هو قابل لتجديد النظر وإعادة القراءة، إنّ هذه النظرة المرنة لذاتي وعقلي في مرحلة فهمه

للأمور، ولعقل غيري في مرحلة تفسيره للأشياء، من شأنها أن تطلّ بنا على صورة مختلفة تماماً.

هنا يظهر دور المنهج الفكري التعدّدي الذي يبدو في غاية الأهمية لقيامة الحوار الإسلامي، فهذا المنهج ليس منهجاً لحوار إسلامي وحده، وإنما هو منهج عام يحكم كلّ فهمي لذاتي وللذوات المحيطة بي في نطاق تفكيرها في الأشياء.

النقطة الثانية: تصحيح الحياة السياسية والاجتماعية لفئات المجتمع المختلفة، هنا يظهر دور الحياة السياسية والطبقية في سلامة حركة الخلاف في المجتمع، فإذا لم ندخل في مرحلة استقرار سياسي قائم على الحقوق والواجبات، فإنّ الحوار الإسلامي سيظلّ محكوماً للتجاذبات السلطويّة والسياسية.

ولكي أوضح ما أعنيه، يمكنني القول بأنّ الحوار الإسلامي ليس صورةً فكرية فقط؛ لأنّ مشكلة هذا الحوار ليست في العقول فحسب، وإنما هي في أرض الواقع أيضاً، ولا يمكن ترجمة الصورة الذهنية السليمة للحوار الإسلامي في ظلّ مناخات واقعيّة موبوءة، إذاً من الضروري إصلاح الحياة السياسية والاجتماعية بعيداً عن مفهوم الحوار الإسلامي نفسه؛ لأنّ هذا الإصلاح سوف يصبّ في

نهاية المطاف في خدمة هذا الحوار.

مجالات الحوار الإسلامي

◈ ما هي الآفاق والحقول المهمة، التي ينبغي أن يطالها مشروع الحوار الإسلامي؟

❁ لعلّ أهم الحقول التي يطالها مشروع الحوار الإسلامي في مرحلتنا الراهنة هي:

١ ـ **الحقل المذهبي**، في حوار المذاهب الإسلامية مع بعضها، قاصداً بهذه المذاهب المذاهب العقدية والفقهيّة، وليس العقدية فقط، فهذا الملفّ الساخن ـ لاسيما في السنوات الأخيرة ـ بات يستدعي حواراً جادّاً، ليس من نوع المساجلات العقدية والتاريخية والفقهية الصاخبة التي تشهدها الفضائيات ومواقع الشبكة العنكبوتية، وإنّما التأسيس لنمط جديد من هذا الحوار.

وإنّني بهذه المناسبة أدعو المختلفين مع الصدام المذهبي السائد بشكله الفجّ أن يبادروا إلى تقديم نماذج حوار عقدي وفقهي علني لكي تتعرّف الأمة على أنماط حضارية من الحوار المذهبي، لا تعيق حركتها بل تدعم تقدّمها نحو الأمام، فلا نترك الساحة للعقل السلفي هنا وهناك معاً، كي يمسك بهذا الملف ويرفع درجة حرارته بطريقته الخاصّة، ثم يستخدمه للإيحاء داخل الطوائف

الإسلامية بأنّه هو المدافع الوحيد عن هذه الطائفة أو تلك، بما يوفّر له ـ في هذه المرحلة الحسّاسة من قلق المذاهب على هويتها ـ قدرة السيطرة الداخلية.

٢ ـ **الحقل القومي**، حيث يبدو أنّ الوتيرة القومية قد ارتفعت في الآونة الأخيرة على خلفيّة بعض التجاذبات السياسية التي حرّكتها مصالح بعض الدول، من هنا نحن بحاجة إلى تواصل بين القوميات الإسلامية من عربية وفارسية وتركية و ..كي نقوم بوعي بعضنا بعضاً من خلال صور حقيقية واقعيّة عن الذات والآخر، وليس صوراً نرجسية تريد احتكار الدين لقوميّة معينة، أو جعل هذا المذهب أو ذاك حكراً على أخرى، إنّ تعرّفنا على منجزات بعضنا التاريخية والحاضرة وانفتاحنا اللغوي على بعضنا بعضاً قد يساعد في تخفيف هذا التوتر القومي.

٣ ـ **الحقل المرجعي**، وأعني به ذاك الملف الداخلي الذي يتخاصم فيه الأفرقاء على من يملك المرجعيّة المعرفية في الداخل الإسلامي، وفي هذا السياق يأتي موضوع إشكاليّة العلاقة بين المثقف والفقيه أو الحوزة والجامعة، ويستدعي الأمر تخفيف حدّة التوتر بين الطرفين بطمأنة كلّ واحد منهما، وتسهيل مهمّة قيام كل واحد منهما بدور نشط في الحياة الإسلاميّة.

٤ ـ **الملف السياسي**، وهو من أعقد الملفّات وأصعبها، حيث تطالب الدول والحركات السياسية بالسعي للدخول في حوار ثابت ودائم بينها.

الحوار الإسلامي ومناهج التربية والتعليم

◈ كيف تتصوّرون علاقة المناهج الدراسية في المؤسّسات والجامعات والمعاهد العلمية وعملية الحوار الإسلامي..؟ وكيف نواجه مسألة قصور المناهج في هذا الصدد؟ وما هي متطلّبات التطوير؟

✱ هذا الموضوع الذي أشرتم إليه من أهم الموضوعات، فإنّ مشكلة مشاكلنا تكمن في نُظُم التربية والتعليم، إنّ إصلاح مناهج التربية والتعليم هو مفتاح المفاتيح كلّها، وهو ما يحتاج إلى جهود كبيرة من طرف المنظمات الدولية الإسلاميّة ووزارات التربية والتعليم في البلدان الإسلامية. إنّ مناهج التعليم في الحوزات والجامعات والمدارس والمعاهد تقوم على تغييب الآخر، أو استحضاره بصورة مشوّهة، ولا تعطيه أيّ فرصة لكي يدافع عن نفسه، فمتى قدّمت كتبنا التاريخية في المدارس والجامعات الآخرَ القومي أو الديني بصورة معقولة ومقبولة؟ ومتى قدّمت الكتب الدينية في الحوزات والمدارس والجامعات رموز الآخر ورجالاته ومفاهيمه بطريقة معقولة ومعتدلة، تستطيع أن تضمن الحفاظ على

الخصوصيّة المذهبية للذات؟

ليس المهم أن لا أتهجّم في المنهاج الدراسي على طائفة أخرى ـ وهو عمل مشكور في حدّ نفسه ـ بقدر ما المهم أن أقدّم للناشئة شخصيّة الطرف الآخر وتاريخه بصورة معتدلة، لا نزوّر التاريخ والعياذ بالله، ولكن لنقدّمه من زواياه لطلبة المدارس والجامعات. إن موادّ التاريخ والجغرافيا والتربية والدين والفلسفة والأدب وغيرها كلّها قادرة على أن تخدم في هذا المضمار؛ لينشأ طلبتنا على وجود مذهب اسمه المذهب الشيعي في هذا العالم الإسلامي، وعلى وجود المذهب السنّي كذلك، وعلى وجود المذهب الإباضي وغير ذلك من المذاهب الكريمة، لا أن يبدأ يسمع بها بعد تخرّجه من الجامعة، والله أعلم كيف ستكون القناة المعرفية التي توصّل من خلالها للعلم بهذا المذهب أو ذاك. إن إقصاء المذاهب الأخرى ونظرياتها وتاريخها ونقاطها المشرقة في مناهجنا التعليمية الدينية وغير الدينية لهو من أعظم أسباب القطيعة بأشكالها المتعدّدة.

الأمر الآخر الذي يرتبط بهذا الموضوع هو نشوء طلاب العلوم الدينية والجامعيّة على رؤية أحادية للعالم، فلابد لك أن تدرس الفقه الخاص المذهبي، ثم تطّلع اطلاعاً على فقه الآخر، وغالباً بقصد النقد، وليس هناك شيء اسمه الاطلاع على المدارس

والأفكار بطريقة محايدة، إنّ الحياد بات جريمة في عالم يحتاج له لكي يصحّح صورته عن الأشياء، لقد غدونا فاقدين للثقة بأنفسنا نعيش معضل هويتنا، فنخشى من فكر الآخر ـ أيّ آخر ـ حتى لو تمّ عرضه مقروناً بنقده، فعرضه حرام، إلا مشوّهاً، لا من فمه وبطريقته.

البنيات التحتيّة للحوار الإسلامي أو أصوله وقواعده

◈ في تقديركم ما هي أسس وقواعد الحوار الإسلامي ـ الإسلامي؟ وما هي سبل أن تأخذ هذه الأسس والقواعد طريقها في الوسط الاجتماعي؟

● يمكن أن يقوم الحوار الإسلامي ـ فيما يقوم ـ على:

١ ـ تكريس مرجعيّة القرآن الكريم والمشترك الموثوق به في السنّة الشريفة، فإنّ لديّ اعتقاداً عميقاً بأنّ تكريس مرجعيّة القرآن تكريساً حقيقياً يمكنه أن يؤدّي ـ من حيث شعرنا أم لم نشعر ـ إلى تواصل جيّد نسبياً في الداخل الإسلامي، دون أن نتورّط في المحذور التاريخي الذي يُقصي السنّة الشريفة.

٢ ـ قراءة علمية جديدة للتاريخ تنأى به عن الأدلجة والأسطرة معاً، إنّ فهم التاريخ بعين علمية والاستعداد لتقبّل نتائجه يمكنه

أن يقدّم لنا صوراً تبتعد عن النمطيّة في فهم الأحداث، وللتاريخ دور كبير في ثقافتنا الدينية، وأيّ إصلاح في وعينا التاريخي سوف يترك أثراً كبيراً على منظومتنا المعرفيّة السائدة.

٣ ـ **تعزيز حالة الثقة بالذات بما يزيل إحساس القلق على الهويّة من الآخر**، وذلك عبر تخفيف حجم مخاطر الآخر، فالتهويل في مسألة التشييع أو التسنّن، لا يخدم سوى المنطق التمزيقي في الأمة، ولا أدري لماذا يثور القلقون من تشيّع السنّة وتسنّن الشيعة ـ والأعداد لا تتجاوز الأرقام العادية ـ بهذا الصخب والضجيج، ولا يثورون بنفس الدرجة على عشرات الملايين من المسلمين الذين تركوا دينهم خلف ظهورهم، وارتمى كثير منهم في أحضان العهر والمخدرات واللاأبالية والتحلّل، مع أنّه إذا كان الأوّل غزواً ثقافياً فإنّ الثاني يظلّ أخطر منه على هذا المستوى بكثير؟!

٤ ـ **فهم طبيعة الخلاف الإنساني**، بالشكل الذي تحدّثنا عنه قبل قليل.

٥ ـ **الاعتقاد بالحقوق الإنسانية، وتعويم فكرة الحقّ من خلال مبدأ الحرية والعدالة**، فإذا استطاع وعينا الديني أن يوازن بين منطقي: الحقّ والتكليف، وتحرّر من مفهوم الطاعة المطلقة إلى مفهوم الطاعة التي يقع في مقابلها حقّ، والحقّ الذي يستدعي في

مكانٍ ما طاعةً، فسوف تولد في وعينا الحقوق الإنسانيّة، وهذه الحقوق هي التي ستؤمّن البنية التحتية للاعتراف بالآخر وقبوله والتعامل الإيجابي معه.

٦ ـ اعتماد الشفافية في عرض الذات وفي العلاقة مع الآخر قدر الإمكان، فإنّ الضبابية والازدواجية والنفاق ظواهر تظلّ تبني حواجز الثقة بين الأطراف، فإذا تربّينا على الشفافية ـ ولا يكون ذلك إلا في ظلّ مناخ الحريات ـ فسوف تنكشف الأطراف لبعضها ولن تكون هناك مناطق معتمة توجب القلق لكلّ فريق من الآخر، وأركّز هنا على أنّ منطق الحريات من شأنه أن يزيل إشكاليّة التقية في الوعي السنّي، فما لم نكرّس منطق الحريات فسوف يظلّ معضل التقية قائماً.

٧ ـ تكوين وتكريس مفهوم الذات الكبيرة التي تستوعب الأنا والآخر المذهبي والقومي والثقافي، فإنّ هذا ما يساعد على الشعور بأنّ مصالح الآخر الداخلي هي مصالحي بشكلٍ من الأشكال.

ماذا نريد من الحوار الإسلامي؟

◈ ماذا نريد من الحوار الإسلامي ـ الإسلامي؟ وما علاقة الحوار بمبدأ ومطلب الوحدة الإسلامية والأمة الواحدة؟

● نريد من الحوار الإسلامي أن تسير علاقة المسلمين مع بعضهم ضمن سياق طبيعي غير استثنائي، فالحوار الإسلامي عودٌ بالأمة إلى وضع طبيعي عرفته في ظلّ نظام المؤاخاة الذي قدّمه النبي صلّى الله عليه وعلى آله وسلّم بُعيد الهجرة إلى المدينة المنوّرة، نحن نريد العود إلى ذلك الوضع، الذي نعتبره الحالة الطبيعية في الأمّة بمقتضى النصوص الدينية في الكتاب والسنّة، فإنّ المؤمنين إخوة، وهم كالجسد الواحد، ولهم الولاية على بعضهم بعضاً، وغيرها من العناوين التي تفرض الحال الطبيعية داخل الأسرة الواحدة، ونحن نعتقد بأنّ التمزق المذهبي والقومي والتشظّي الذي تعيشه الأمّة يقع تماماً على النقيض من الحال الذي تتطلّبه آيات الكتاب ونصوص السنّة.

من هنا، فالوحدة الإسلامية مبدأ قرآني أعلى، وقد كنتُ رصدت في دراسة سابقة لي مبدأ الوحدة في القرآن الكريم فرأيت ما يقرب من ثلاثين آية لها مؤشرات واضحة على الموضوع، وهي لا تسمح بأيّ انشقاق في الأمّة إلا في حال البغي الذي تنحصر دائرته بالقتال والاعتداء الظالم، فيكون دفع الظلم مقدّماً على حقّ الأخوّة، ما لم يمكن الإصلاح والعفو.

لكن لا تعني الأمّة الواحدة أنّها ذات لون واحد، ولا تدلّ أيّ

نصوص دينية ثابتة على ذلك، فالتلوّن القومي واللغوي والعرقي والمذهبي والفكري ليس آفةً ولا مرضاً، وإنّما هو حالة صحّية في سبيل تقدّم الأمّة وازدهارها.

الحوار الإسلامي، العوائق والعقبات

◈ على مستوى التجربة التاريخية والواقع المعاصر، ما هي العقبات التي تحول دون الحوار الإسلامي ـ الإسلامي..؟ وما السبيل إلى تذليل هذه العقبات؟

✹ يبدو لي أنّ العقبات كثيرة جدّاً:

منها: عدم وجود إرادة سياسية حقيقيّة لذلك؛ فالإرادة السياسية مهمّة جداً في هذا المجال، ولكنّ السياسيين لا يفتؤون يحبّذون التطرّف المذهبي والانشقاقات؛ لأنّ في ذلك حياتهم وتربّعهم على عروشهم.

والمؤسف أنّ الوضع السياسي الأخير الراغب في توظيف الملفّ المذهبي قد شكّل خطراً كبيراً على حياة الوعي النهضوي الديني، فهناك موجة من التطرّف المذهبي وعلى أعلى المستويات في الطوائف الإسلامية، وهي تقوّي من موقع المتطرّفين في هذه المذاهب، ليحكموا بذلك القبضة على المعتدلين، وهناك خوف من

مدّ سلفي جديد تحتاجه بعض السلطات يشابه ما حدث أواسط السبعينيات من القرن الماضي فيما أرادته حينها بعض القوى للانقضاض على الحركات الإسلامية السياسية، وقد تشهده هذه المرة طوائف غير سنيّة، وهذا ما يستدعي إعلان حالة طوارئ لتفادي وقوع أمر من هذا النوع، لاسيما بعد ما رأيناه من تأثيرات للمدّ السلفي في الوسط السنّي.

ومنها: عدم وجود نظريّة تقريبية حقيقية نافذة في المؤسّسة الدينية، فالنظريات التقريبية ما تزال تعيش منطق العنوان الثانوي، ولم ترقَ بعدُ ـ إلا هنا وهناك ـ إلى مستوى منطق العنوان الأوّلي، وما دامت ثانويةً فهذا يعني أنها طارئة في المفهوم الفقهي السائد، وليست أمراً أصيلاً يجري في عروق الأمة في زمانها ومكانها المطلقين.

وحتى الكثير ممّن يسمّى بالتقريبيين لا يبدو لي أنّهم كذلك في قرارة نفوسهم، وقد رأينا وسمعنا من الفريقين كلمات كثيرة تؤكّد هذا الأمر، وتدلّ على هشاشة المفهوم عندهم، وهذا المأزق لا حلّ له سوى نهضة في المؤسّسة الدينية تعيد فهم الاجتهاد وفقاً لقراءة جديدة. لا أوافق على أنّ القراءة القديمة بإمكانها حلّ المشكلة؛ لأنّها غارقة فيها، وعندما أقول: قراءة جديدة، فلا أعني الخروج

المطلق من قواعد الاجتهاد الإسلامي أبداً، ولكن الانفتاح على فرص في الفكر ظلّت لفترات طويلة مرمية على الهامش، مع أنّ بإمكانها تقديم خدمات جمّة في هذا الإطار، مثلاً البعد التاريخي في فهم النصوص، يمكن تنشيطه بطريقة ممنهجة وليست فوضوية ولا متحرّرة من قواعد العمل العقلي السليم، ويمكنه أن يعطينا صورةً أوضح بكثير عن الأغراض النهائية للمشرّع أو للنبي أو الإمام، كذلك الحال في نظرية حجية الأخبار الحديثية في مجال السنّة النبوية، فإنّه توجد في الموروث فرص غير قليلة ولا يسيرة يمكنها أن تعيد ترتيب أوراقنا في هذا المجال، بدل أن يأتي خبر هنا وآخر هناك يريد صنع وعينا في جوّ من الظنون والاحتمالات الكثيرة المبهمة.

إنّ هذين المثالين لهما جذور في تراثنا ويمكن تنشيطهما لإعادة تكوين وعي اجتهادي جديد، وسوف يوفّر هذا الوعي الكثير من النتائج الأكثر دقّة ورصانة.

بين المواطنة والتعدّدية المذهبيّة

◈ الإسلام واحد على مستوى النص، لكنّه متعدد على مستوى فهم الناس، ومن هنا تعدّدت المدارس والمذاهب.. كيف تفهمون

العلاقة التي ينبغي أن تكون بين التعدّدية على المستوى المذهبي ومبدأ المواطنة؟

● لا أجد تنافياً بين المواطنة والتعدّدية المذهبية، فالمواطنة من جهة عقد اجتماعي تبانى عليه أبناء المنطقة الواحدة الذين تجمعهم مصالح مشتركة، للتعايش فيما بينهم وامتلاكهم حقوقاً مشتركة في علاقاتهم وارتباطاتهم، وهذا المعنى للمواطنة لا يضرّ بالمفهوم القائل: إنّ جميع المسلمين في كلّ أنحاء العالم أهل ملّة واحدة، بعبارة ثانية: هناك أمّة إسلامية وهناك مواطنة مناطقية، فالأمة هي المفهوم الواصل بين أهل الدين الواحد أينما كانوا، وهي ناتجة عن وضع إلهي واعتبار قانوني تشريعي من المولى سبحانه وتعالى، ولا تخضع لجعلنا واعتبارنا القانوني، أمّا المواطنة فيمكن أن تكون اعتباراً قانونياً تواضعياً عقلائياً بين أبناء منطقة واحدة، فيقوم المسلمون بالاتفاق فيما بينهم على تنظيم علاقاتهم بطريقة تعطي الجميع قدراً من الحقوق المشتركة في الأرض والجماعة والإمكانات، وما دام هذا التواضع البشري غير مخلّ بتشريع ديني بل هو مدعوم من المفاهيم الدينية إذاً يمكن اعتباره مقبولاً شرعاً، وفقاً لقانون الوفاء بالعقود، وهو أحد أهم قوانين التوافق في الشريعة الإسلاميّة.

هذا الأمر يمكن تطبيقه حتى على غير المسلمين، فما بالك بالعلاقة بين المسلمين أنفسهم في ظلّ التعدّدية المذهبية، فدستور المدينة يدلّ على أنّ المسلمين كلّهم أمّة واحدة من دون الناس، هذا إذا لم نفسّر هذه الجملة على أنّها وردت في سياق فصل المسلمين واليهود عن سائر الناس، الأمر الذي يعطي مؤشراً أكبر على مفهوم المواطنة بالمعنى حتى الأوسع من الملّة الإسلامية، وعلى أية حال، هناك كلام تاريخي في تفسير بعض بنود وثيقة المدينة المعروفة. فعندما يكون المسلمون أمّة واحدة من دون الناس، وينص القرآن على أخوّتهم، فهذا يعني أنّه يجري عليهم جميعاً عين القوانين ويملكون نفس الحقوق التي تنبع من إسلامهم؛ لأنّ مفهوم الأخوّة يستبطن التساوي بين الأطراف بخلاف مفهوم الأبوّة والبنوّة.

وإذا دخلنا إلى مفهوم الولاية بين المؤمنين الوارد في القرآن الكريم، سنجد نصاً هاماً يقول: ﴿**إنّ الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك بعضهم أولياء بعض والذين آمنوا ولم يهاجروا ما لكم من ولايتهم من شيء حتى يهاجروا وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق والله بما تعملون بصير**

والذين كفروا بعضهم أولياء بعض إلا تفعلوه تكن فتنة في الأرض وفساد كبير﴾ (الأنفال: ٧٢ ـ ٧٣).

قد يكون المراد الإشارة إلى عنصر القرب والالتحام والاندكاك حتى أنّ بعضهم من بعض، فتكون معبّرةً عن وحدة الملّة والتمايز عن سائر الملل، ولهذا عبّرت الآيات الأخرى بأنّ الكافرين أيضاً بعضهم أولياء بعض، أي أنّهم ملّة أخرى، فالآيات تريد عنصر الوحدة الجمعيّة داخل الوسط الإسلامي، فتكون من آيات مبدأ وحدة الأمّة.

ولو تأملنا قليلاً لوجدنا أنّ الآية نفسها سلبت سلباً شديداً علاقة الولاية بين المسلمين المهاجرين والأنصار من جهة وبين الذين لم يهاجروا، ثم أردفت ذلك فوراً بوجوب نصرهم لو استنصروهم، وهذا معناه أنّه لا يراد من الولاية فيها النصرة، إذ ذلك يوجب تناقضاً في الآية الكريمة، وهذا معناه أنّ الآية تريد أن تؤسّس لمفهوم ولاية بين المسلمين الذين استقرّوا في المدينة وفي البلد الإسلامي دون تمييز بينهم، في حين ترى أنّ المسلمين الذين لم يستقرّوا في هذه الجغرافية التي يغلب عليها المسلمون ـ ونسمّيها بلد الهجرة ـ لا يدخلون في حقوق الولاية المتبادلة أو المواطنية، التي تجعل لهم الحقّ في شؤون الملّة الإسلامية وولايتها، لكن لا

يمنع ذلك أنّه يجب علينا نصرهم عندما يقعون في مشكلة ما ويطلبون نصرنا.

هذا كلّه يعني أنّ الإسلام يحتاج إلى الأرض الواحدة التي تجمع الغالبية الإسلامية حتى يعطي حقوق المواطنية الكاملة التي تعني بالمصطلح القرآني (الولاية)، أي لكلّ واحد منهم ولاية على الجميع، وهذه الولاية المتبادلة هي التي تجعل تقرير مصيرهم وقضاياهم العامة بأيدي الجميع؛ لأنّ المفروض أنّ الولاية متبادلة، فلي ولاية على الآخرين مقيّدةً بأنّ لهم ولايةً عليّ، فلا تنفذ ولايتي إلا بنفوذ ولايتهم، والعكس هو الصحيح، مما ينتج عنه أنّ القضايا العامّة تكون لنا جميعاً بوصفنا أمّة مجتمعة، ولا تكون لأفراد أو جماعة أو مذهب أو قبيلة أو عشيرة أو حزب.

طبعاً، هذا الموضوع طويل ويحتاج إلى مقاربة اجتهادية فقهية مطوّلة ليس مجالها هنا، لكن ما أردت قوله هو أنّ الولاية المتبادلة وضعت بين المؤمنين المتواجدين في جغرافية البلد الإسلامي، وفي هذه الجغرافية لا يوجد امتياز مذهبي أو قبلي في الولاية، ومن ثم يمكن للجميع أن يحكموا الجميع، أمّا الصيغة الميدانية لذلك، فهي مفتوحة على التجربة البشرية، إن من خلال نظام البيعة من قبل وجوه القبائل والعشائر كما هي الحال سابقاً، أو من خلال نظام

الانتخابات بتفسيراته المتعدّدة في الفلسفة السياسية، دون أن يمنع ذلك من أن تكون للفقيه السياسي رؤيته المتحفّظة على بعض أشكال النظم الميدانية هذه.

هذا الكلام كلّه رهين لعدم استخدام سياسة التكفير التي تُخرج الآخر من الدائرة الإسلامية، وأعتقد أنّ سياسة التكفير باتت حاجة ملحّة للكثير من التيارات المغالية المتطرّفة في الأمّة؛ لأنّ هذه السياسة يمكنها أن تؤمّن الفرصة للفرار من سلطان النصوص الدينية التي تحكم بتآخي المسلمين وتساويهم في الحقوق والواجبات.

الأزمة الطائفيّة وسبل التعامل معها

◈ الطائفية واحدة من المشكلات المعقدة في المجتمع الإسلامي المعاصر، كيف تنظرون إلى هذه المشكلة..؟ وما هي سبل الحلّ والمعالجة؟

✹ سُبُل الحلّ لا ينبغي التفتيش عنها فقط في الدين أو اعتبار رجال الدين هم وحدهم المسؤولون عن هذا الموضوع، فالطائفية ليست أمراً دينياً فحسب، بل هي وليدة الأوضاع الاقتصادية المأزومة في عالمنا الإسلامي، وهي أيضاً وليدة الجهل والأميّة، وكذلك الاستبداد السياسي القائم، إذاً فالحلّ لا يكون من داخل المنظومة الفكرية الدينية فقط، فهذه مهمّة العلماء أن يحاولوا وضع

حلول على هذا المستوى، لكنّ السياسيين والاقتصاديين والإعلاميين وغيرهم مسؤولون أيضاً وبيدهم أكثر من مفتاح للمشاركة، لهذا أختلف كثيراً مع الذين ينظرون إلى المشكل الطائفي في بلداننا على أنّه وليد تخلّف وعينا الديني فقط، فإنّ تخلف وعينا الديني نفسه قد يكون ـ بجهة من الجهات ـ وليد تخلّف حالنا السياسي والاجتماعي والمعرفي والاقتصادي.

نعم، بإمكان الوعي الديني أن يفوّت الفرصة على الكثير من المغرضين المنتفعين من التشظّي الذي تعاني منه الأمّة، ومع الأسف لم نصل بعدُ إلى المرحلة التي نتعاطى فيها بذهنيّة إسلاميّة بدل الذهنيات الطائفية، أبسط مظاهر حياتنا المذهبية تشي بهذا التمزق، فيا أخي الكريم نحن لا نترحّم حتى على بعضنا، فهل تجد أحداً من هذا المذهب أو ذاك يترحّم على عالم من ذاك المذهب أو هذا؟! إنّ توصيف علماء بعضنا البعض بألقاب المدح جريمة هو الآخر.

ما أودّ التأكيد عليه أيضاً هو مبدأ استقلال السلطة الدينية إذا صحّ هذا التعبير، استقلال هذه السلطة عن السلطة السياسية والمالية من جهة، واستقلالها عن السلطة الجماهيرية (سلطة العوام إذا جاز التعبير) من جهة ثانية، إنّ التأكيد على مبدأ استقلال السلطة الدينية أو المؤسّسة الدينية من شأنه تقليص حجم الأخطار

الطائفية الناجمة عن مصالح وقتية لجهات هنا وهناك، لكنّ هذا الاستقلال ينبغي أن يسبقه ـ إذا أمكن ـ استقلالٌ آخر، وهو تحرّر السلطة الدينية نفسها من نفسها، إنّ التحرّر من الذات مبدأ مهم كي تتمكّن السلطة الدينية من القيام بمشروع تقريبي يرفع المشكلة الطائفية، والتحرّر من الذات يعني أنّ الصورة النمطيّة التي عاشتها المؤسّسة الدينية يفترض أن نفهمها بوصفها تراثاً يُستفاد منه، لا بوصفها مرجعاً يُرجع إليه، أو مثالاً يهدف استنساخه، وأنا هنا لا أريد أن أركّز على مفهوم القطيعة التاريخية، بل أريد أنّ أوضح أنّ الصورة النمطية للعلماء القدامى والمؤسّسة الدينية عامّة قد تكون أحياناً نتيجة لظروف زمنية استدعت في مراحل ما وضعاً ما.

الإعلام ودوره في مسألة الحوار الإسلامي

◈ **كيف تتصوّر علاقة الإعلام بوسائله المتعدّدة، وقضية الحوار الإسلامي ـ الإسلامي؟**

✸ كما تعرفون فإنّ للإعلام سلطته المؤثرة، وقد رأينا في الآونة الأخيرة أنّ الكثير من مواقع هذا الإعلام قد تحوّل إلى طائفي بامتياز هنا وهناك، في حين لا نجد لمشروع الحوار الإسلامي أي حضور إعلامي إيجابي، وأعني بذلك أنّنا لو نظرنا قليلاً إلى

الفضائيات العربية والإسلامية اليوم التي تعنى بالقضايا الدينية، لوجدنا سعياً حثيثاً عند العديد منها لبثّ ثقافة الفرقة بين المسلمين، أو استفزاز الطرف الآخر، أو تكفير هذا الفريق لذاك الفريق؛ أو ممارسة شحن طائفي بأشكال مختلفة ومتعدّدة، فيما نجد مشروع الحوار الإسلامي صامتاً رغم ما يملكه من إمكانات، فليس المهم أن لا يكون إعلامي تمزيقيّاً، بقدر ما المهم اليوم أن يكون صريحاً وواضحاً في تقديم رؤيته الحوارية بين المسلمين، نحن بحاجة إلى إعلام إيجابي، فعنصر المبادرة الإيجابية مهم جداً، وليس فقط السكوت وعدم التعليق، فالظواهر السلبية في المجتمع لا تحلّ دائماً بتجاهلها والسكوت عنها، وإنّما بمبادرات عملانية تستطيع اختراقها وتفتيتها.

والإعلام في مجال الحوار الإسلامي لا يعني قصف عقول الناس بالمحاضرات والدروس، بقدر ما نحن بحاجة إلى شركة إنتاج تقدّم لنا برامج تلفزيونية وأفلاماً تقدّم العلاقة بين الشيعي والسنّي ـ مثلاً ـ لتحفر في العقل الباطن صورةً جديدة لهذه العلاقة تحرّك العواطف وتثير الحسّ الرحيم، وهو ما لم نجده في أعمالنا التلفزيونية والسينمائية والمسرحية والفنية و.. إلا ما شذّ وندر، نحن بحاجة إلى أن يلعب الفنّ والشعر والقصّة والرواية التي تخاطب

الأطفال وغيرهم دوراً كبيراً في حفر وعي جديد، وقد اقتَرَحْتُ يوماً أن تشكّل مجموعة من الأدباء والشعراء والروائيين والمؤرّخين كي يكتبوا أكثر من سلسلة للقارئ السنّي تعرّفه بأئمة أهل البيت وأصحابهم الكبار وبسائر العلويين كلّهم وتجربتهم التاريخية، مستثنين له من يراهم أعداء لأهل السنّة والجماعة، وأكثر من سلسلة أيضاً للقارئ الشيعي تعرّفه بالكثير من الصحابة والتابعين الذين لا يراهم الشيعي أعداءً لأهل البيت، وقلت هناك: إنّ بين الصحابة العشرات بل المئات من الذين كانوا مع الإمام علي أو على علاقة طيبة معه، فيُحيا ذكرهم وتجربتهم في المجتمع الشيعي، وليُحيا الحديث عن أئمة أهل البيت عند الطوائف الشيعية مع زيد بن علي والصادق والباقر وزين العابدين وغيرهم في الوسط السنّي.

الحراك الجماهيري

قراءة في مستقبل الإصلاح والتغيير في الأمّة

الحراك الجماهيري
قراءة في مستقبل الإصلاح والتغيير في الأمّة[1]

الحراك الجماهيري العربي، دوافع ومآلات

◈ بدءاً، تشهد الساحة العربية والإسلامية حراكاً جماهيرياً يطالب بالتغيير على المستوى السياسي، وهذا الحراك ربما يعبّر عنه بالاحتقان الداخلي، والنتائج التي حقّقها هذا الحراك الإطاحة بنظامين ـ تونس ومصر ـ جثما على صدر الأمّة عقداً من الزمن، لم تشهد الساحة العربيّة والإسلامية خلالها إلا الظلم والاستبداد والتقهقر. السؤال هو: كيف تقرؤون هذا الحراك المطالب بالتغيير من حيث دلالات شموليّته للعالم العربي، ومن حيث تأثير العامل الدولي، وما هي نتائجه المستقبليّة؟

● أعتقد أنّ العناصر المبرّرة والدوافع الكامنة خلف الحركة الثورية الأخيرة في عالمنا العربي لا تقف عند حدود هذا البلد العربي أو ذاك؛ لأنّها مشتركة، مع الحفاظ على الخصوصيات هنا

---

(١) أجرى الحوار وأعدّه ونشره: مجلّة البصائر، العدد ٤٨، عام ٢٠١١م.

وهناك، مما يعطّل بعض العناصر هنا لصالح عناصر أخرى والعكس هو الصحيح.

ولو عدنا قليلاً إلى بعض هذه العناصر لوجدناها على نوعين:

١ ـ الدوافع الراجعة إلى تردّي حال الداخل العربي والوطني على الصعد السياسية والاقتصادية، وعلى مستوى الحريات وقضايا الأمن والشباب وغير ذلك.

٢ ـ الدوافع الراجعة إلى تردّي الموقف العربي والوطني إزاء القضايا الكبرى التي تهمّ الأمة وسيادتها وكرامتها وعنفوانها، وفي مقدّمتها القضيّة الفلسطينية.

عندما تكون المبرّرات مشتركةً بين بلداننا العربية، فمن الطبيعي أن تترك الحركة في مصر وتونس تأثيراتها على مجمل هذه البلدان. إنّ فشل القومي والعروبي والقطري في تقديم أنموذج سليم في التجربة العربية دفع نماذج أخرى للظهور بهدف صيرورتها بديلاً عن الوضع القائم المتردّي، وإذا كان الأنموذج السلفي لم يقدر على اجتذاب الشارع العربي في تجربته السلطوية، نظراً لما رآه المواطن العربي في تجربة طالبان وباكستان وغيرها من انتكاسات وتداعيات وفشل على مستوى بناء الجماعة والأوطان، وإذا كان الأنموذج الصوفي ـ إذا صحّ التعبير ـ لم يقدر على تحسين أوضاع السودان، ولا أخرج المغرب الإسلامي من مأزقه، فإنّ المجتمع العربي اتجه

فترةً للأنموذج الإيراني بعد أن رأى بعض منجزاته، لاسيما على صعيد القضايا الكبرى للأمة.

ويبدو لي أنّ النفخ في النيران الطائفية قد ساعد على تضعضع الصورة الحسنة للأنموذج الشيعي ـ إضافة إلى مشكلات داخليّة خاصّة ـ فتراجع تأثيره بشكل بارز في الفترة الأخيرة، وشكّل الملفّ العراقي مادّةً دسمة ومركزاً خصباً لبناء جدار الفصل بين المجتمعات العربية من جهة وهذا الأنموذج الجديد من جهة ثانية، ساعد على ذلك بعض المظاهر السلبية التي أبداها هذا الأنموذج في السنوات الأخيرة عن نفسه، لاسيما بعد الانتخابات الأخيرة في إيران..

إنّ تراجع سلسلة نماذج كانت لها ريادتها من القومية إلى القطرية إلى السلفية إلى الصوفية إلى الشيعية السياسية، أو بناء المعوقات أمامها، أدّى إلى حركة شعبية في الوطن العربي لا تنطلق من خلفية هذه الأيديولوجيات، وتحاول أن تفرّ من شيء إلى شيء لم تجده في جميع أو أغلب هذه التجارب، وهو قضايا الإنسان اليومية وحاجاته الأساسية من الحريّات والتعددية والحقوق والمشاركة في القرار والموقف، والتوزيع العادل للثروة وتخفيف حدّة الشرخ الطبقي القاتل و.. إنّ أغلب هذه النماذج لم يوفر استجابةً حقيقية وعميقة لهذه الحاجات؛ لهذا لجأ الشباب العربي لصرخة تعرف ما

لا تريد لكنها حتى الآن لا تعرف ماذا تريد؛ لأنها لم تختر بديلاً واضحاً يمكن بناء الوضع عليه، من هنا لاحظنا سعياً غربياً للاستفادة من مشهد الفراغ الأيديولوجي هذا ربما لتكريس ما يشبه الأنموذج التركي المعتدل الذي يقدر على تلبية الحاجات العاطفية والدينية للشعوب العربية مع حدّ معقول من الرجولة السياسية في القضايا المتعلّقة بفلسطين المحتلّة، إلى جانب إسلامية معتدلة تتعاطى الديمقراطية وتستطيع التعايش مع أشدّ أنماط العلمانية تطرّفاً.

هنا يظهر العمل الدولي في اشتغاله على سَوْق هذه الحركات الشبابية الناهضة نحو نماذج في الحكم والتغيير تنسجم مع المصالح الكبرى للدول الأجنبية والكيان الغاصب، وأعتقد أنه إذا لم يشتغل أصحاب المشروع الإسلامي الحركي على نقد ذاتي جادّ ليخرجهم من مجموعة المفاهيم القاتلة في الاجتماع الإسلامي، فسوف يزداد الشرخ بين الشارع العربي والحركة الإسلامية بالمعنى العام، ما سيعزّز النفوذ الإسلامي المتطرّف أو النفوذ الليبرالي المشبوه، ويزيد من صعوبة الموقف في المستقبل.

لماذا يجرّ الإصلاح إلى مواجهة وثورة؟!

◈ **الأيقونة المستجدّة: (الشعب يريد تغيير النظام) تفتح الباب على**

جملة أسئلة، ما يتصل بسياق الحوار هو مقاربة مفهوم (الإصلاح) الذي بات يقترب من الثورة، أو ما يتداول في أدبيات النهضة من الإصلاح الشمولي الجذري. كيف تنظرون لعمليّة الإصلاح من حيث المفهوم ومن حيث إمكانه؟

* الإصلاح حاجة طبيعية متكرّرة تتطلّبها حياة الفرد والجماعة باستمرار؛ وفاءً للديمومة وتواصل العيش، يتخذ الإصلاح شكلين أساسيين عادةً: أحدهما عندما يتراجع المستوى الميداني لأداء الفرد والجماعة بسبب انحرافات حصلت أو اكتشاف خطأ ما في الرؤى والأفكار، أما النوع الثاني من الإصلاح، فلا يختزن بالضرورة فرضية وجود مرض ما في مكان ما في حياة الفرد والجماعة، فعندما تتطوّر الحياة وتتعقّد تحتاج الرؤى والأفكار والممارسات إلى إصلاح، بمعنى أن نسقها القديم لم يعد كافياً فصار لابد من إجراء تعديلات فيها يُقدرها على الاستجابة الصحيحة للمتغيّرات.

يعتقد كثيرون منّا أنّ الإصلاح والتجديد يختزنان صورة سلبية مفترضة عن الذات الفردية والجماعية، وحيث تكون الذات هذه هي التراث والتاريخ والعمق الحضاري للأمّة، سيعني مشروع الإصلاح افتراضاً نقدياً لهذا التراث وتمرّداً عليه ورغبةً في كشف

عورته.. القضية ليست كذلك دائماً، فقد يكون التاريخ والتجربة والموروث الديني والاجتماعي وغيرها ناجحاً، لكنّ ذلك لا يعني بالضرورة قدرته على تحقيق النجاح في اللحظة التاريخية المعاصرة، هذا ما يفرض إعادة بنائه أو إجراء تعديلات عليه، إما بحذف جزء أو بإضافة آخر أو بإعادة تنظيم الأجزاء ومواقعها في الخارطة العامّة.

يمكن الاشتغال على الإصلاح بهذين المديين له دون أن يجرّ ذلك إلى وضعنا قهراً في مواجهة وجودية مع التاريخ والتراث، لكنّ إمكانات هذا الموضوع تظلّ عسيرةً؛ لأنّ الإصلاح هنا سيعني تلقائياً أنّ مواقع السلطة في الاجتماع العربي والإسلامي والتي تبلورت على أساس الوضع السابق، سوف تتعرّض تلقائياً للاهتزاز بفعل تغيير الأفكار والممارسات والأهداف ولو تغييراً جزئياً معقولاً، الأمر الذي يضع حركة الإصلاح أمام مواجهة مباشرة مع السلطة.. إنّ جرّك إلى هذه المواجهة قهريٌ ولا يمكنك الفرار منه..

لو أخذنا حركة الأنبياء لوجدنا كيف وضعتهم في مواجهة مباشرة (وجودية) مع الملأ بالمفهوم القرآني، وهم السلطة المالية والسياسية والدينية بمفهومنا المعاصر.. وعندما تكون في مواجهة السلطة فمن الطبيعي أنك ستقف في موقع الذي لا يملك الإمكانات التي تملكها السلطة، وبتعبير آخر لا تملك حصّة السلطة

في الوجود؛ لأنّ سلطويتها جاءت من إمساكها بمفاصل القوّة في المجتمع، وهي القدرة والمال والنفوذ الروحي.. وعندما يشتدّ الصراع بين الطرفين ستجد السلطة نفسها مضطرّةً للقمع والكبت والحسم، مما يفرض المنطق الثوري حينئذٍ، أي الإصلاح الشمولي والجذري الذي يمكّن المصلحين من تحقيق نتائج تماماً كما في المواجهة الحادّة بين الأنبياء ومللهم حيث كان ضرب الأساس الاعتقادي بمثابة إعلان حرب شاملة على كلّ مواقع السلطة التي تعتاش على هذه العقيدة.

لا أريد أن أميل لفكرة الحلول الجذرية؛ لأنني أعتقد ـ فقهياً ـ أنّ هذا النوع من الإصلاح في الداخل الإسلامي يمثل الاستثناء لا القاعدة، وهو موضوع يتصل بمعالجة فقهية مطوّلة للمسألة لسنا بصددها الآن، لكنّني أريد الإضاءة على أنّ الإصلاح الجذري قد تندفع الأمّة إليه بطريقة غير مدروسة، وبتعبير آخر ليس للثورة لحظة مقرّرة من قبل، إنّها لحظة ذاتها التي لا يمكن التنبؤ بها على وجه الدقّة دائماً.

هل تخطّت مجتمعاتنا خطاب الإصلاح الثقافي؟

◈ عندما نتحدّث عن ضرورة الإصلاح في الأمّة، فذلك يستدعي وجود مبرّرات تستدعي ذلك الإصلاح، وأيضاً يستدعي وجود

قدرة عند مجتمع ما.. على ممارسة الإصلاح. وأيقونة (الشعب يريد تغيير النظام) تتجه رأساً نحو الإصلاح السياسي من خارج قوانين اللعبة السياسية المعتمدة.. فهل يعني ذلك أنّ مجتمعاتنا تجاوزت الإصلاح الثقافي؟

❁ يؤسفني القول بأنّ الأمة كانت تتجه في منذ بدايات القرن العشرين، ثم الستينيات والسبعينيات، فالتسعينيّات من القرن الماضي نحو إصلاح ثقافي، إلا أنه باء بالفشل؛ ولأنّه كذلك، لا نجد ديناميات أيديولوجية أو ثقافية تحرّك المشهد الثوري في عالمنا العربي اليوم، وإن حاول كثيرون اعتبار هذا المشهد امتداداً لهم، مع الإقرار بأنّ مفاهيم الديمقراطية والحرية و.. تعبّر عن رؤية ثقافية ما.

هل يتقدّم الإصلاح الثقافي على السياسي أم العكس هو الصحيح؟ لكلّ واحد من الخيارين سلبياته وإيجابياته، فتقدّم الإصلاح السياسي على الثقافي قد يفضي إلى فرض أفكار الأمر الواقع، وهي أفكار وإن اتسمت بالواقعية حيث تستجيب للواقع لكنّها تظلّ الأمر الثانوي المتفرّع على الواقع دون أن يصنع واقعاً.. فهناك فرق بين أن تصنع واقعاً وبين أن يصنعك الواقع، لقد كانت هناك إمكانية في لحظةٍ ما أن تنتقل الأمة من مرحلة إلى أخرى انتقالاً واعياً، إلا أنّ سوء إدارة الأنظمة والسلطات السياسية

وغيرها فوّت علينا هذه الفرصة التاريخية التي تعالج مشكلات الأمة بدون حاجة إلى عمليات جراحيّة.

لكن ثمّة مصلحة تكمن خلف تجاوز الإصلاح الثقافي، وهي ولادة المثقف من جديد، فقد بات عالمنا العربي يشهد غياب المثقف النهضوي والعلمي لصالح المثقّف المقاول، كما يحبّ بعض علماء الاجتماع العرب أن يسمّيه، وأظنّ أنّه لا يجوز منح هذا النوع من المثقف موقع ريادة نهضة الأمة؛ لأنّ المثقف المقاول أو المنفعي ليس جديراً ولا أهلاً لإطلاق مشروع إصلاحي في الأمة؛ لهذا تركته الأجيال الشابّة، ففي الغرب الحديث كان المثقف إلى جانب الشباب يتناغمان في أيقونة التغيير والصيرورة، لكن عندما يرى شبابنا العرب مخمليّة مثقفنا وتعاليه وجلده لمجتمعه وإجادة التلاعب بالأفكار لمصالح شخصية، فلن يكونوا على استعداد لفعل شيء من أجل أفكاره.

ربما نحن بحاجة إلى ثورة مؤمنة شبابية داخل الجسم الثقافي تطيح بالأصنام المتكلّسة التي باتت تحكم حياتنا الثقافية والدينية معاً.

القلق على الحركة الجماهيرية التغييريّة

◈ الآمال أصبحت كبيرة منذ شرارة (بو عزيزي)، لكنّ التعقيدات التي تشهدها المجتمعات العربية من الحالة القبلية والطائفية

وضعف مؤسّسات الدولة والمجتمع المدني، ومن كونها موضع تأثير وتجاذبات الدول الكبرى، فإنّ عوامل القلق أيضاً كبيرة، السؤال عن التحدّيات الأساسية التي تواجه الحراك التغييري وسبل تخطّيها؟

● تبدو مخاطر الحالة القائمة من عدّة نواحٍ، فنحن من جهة لا نجد قيادة ذات تجربة في العمل السياسي أو النهضوي، الأمر الذي يجعلها عرضة لأحد أمرين: إما الاندفاع السطحي الحماسي نحو خيارات غير مدروسة أو الذوبان في مشاريع الآخرين دون إحساس بذلك ممّا يعرّض منجزات الثورة للاضمحلال، ومن ثم فنحن أمام مصيرين: إما التطرّف والجمود المكْلِفَين أو التلاشي والفشل. وهذا ما يفرض مساهمة العلماء والمثقّفين الناضجين في مشروع دعم هذه الثورة وترشيدها دون ممارسة وصاية عليها. إنّ مسؤولية العلماء والمثقفين تكمن في هذه المرحلة في التواصل مع الحركة الشبابية لتبادل الرؤى والأفكار معها أو مدّها بما ينفعها من إرشادات وأفكار.

وأذكر هنا مشاركة السيد محمد باقر الصدر في تدوين دستور الجمهورية الإسلامية في إيران، فإنّ هذا العالم المثقف لم ينتظر من الحركة الثورية أن تطلب منه المساعدة أو مدّ يد العون، وإنما قام من

تلقاء نفسه بالمشاركة ـ وقبل انتصار الثورة ـ في الترشيد الثقافي والديني دون أن يسأل عن إمكانات استجابة الفريق الآخر له في رؤيته الفكرية هذه، لاسيما ونحن نعلم أنّ بعض الأجنحة لم تكن على صلة جيّدة به، لكنّ هذا لم يمنعه من العمل من موقع المسؤولية.. إنّ مسؤولية علماء الدين والمثقفين الواعين اليوم أن يكتبوا ويتكلّموا أو يعبّروا ويساهموا ولو لم يُطلب منهم في أيّ موقف أو قضية من القضايا التي تهمّ الحركة الشبابية دون أن يتعاطوا معها بمنطق الوصاية أو على طريقة الأب القاهر.

المشكلة الأخرى التي نلاحظها اليوم هي دخول بعض التيارات الدينية المتطرّفة على الخطّ مستفيدةً من الحالة القائمة، ونحن نعرف أنّ هذه التيارات المتطرّفة لا تؤمن حتى بأصول الحركة الشبابية هذه، مثل الديمقراطية والتعدّدية والمجتمع المدني ومنطق المؤسّسات؛ لأنها تعيش على الفردية والاستبداد وتنتفع من الديمقراطية للوصول إلى مآربها حتى إذا بلغتها نحرت الديمقراطيةَ نفسها.. هذا الخطّ يتهدّد الحركة الشبابية إذ إما أن يصادرها أو تنجرّ إلى التصادم والاصطراع معه، وعلى كلا التقديرين نحن أمام مشكلة جديدة، إذ قد تكون الغلبة للتيار المتطرّف؛ لأنّ مواجهته قد تجعل القاعدة الشعبية تشعر أحياناً ـ

نتيجة عدم وجود وعي ديني متقدّم ـ بأنّ الحركة الشبابية تقف ضدّ الدين، وهو عنوان سيشكل وصمة عار لهذه الحركة في مجتمعاتنا ذات الطابع الديني المحافظ.

مشكلة أخرى في هذا السياق هي الاندفاع نحو تمثل الأنموذج الغربي بطريقة غير منسجمة مع الأصول العقدية والتراثية والحضارية لأمّتنا، ممّا يضع التجربة أمام حالة التبعية للغرب، لذا من الضروري أن تبدي الحركة الناهضة شكلاً معتدلاً ومعقولاً من أشكال الممانعة والخصوصيّة لا يفضي إلى تقوقع، ولا يعزلها عن التواصل مع الغرب بوصفه مركزاً من مراكز العلم وحضارةً للحظة الحاضرة.

أسباب فتور الحراك الجماهيري في بعض المجتمعات العربيّة

◈ الروح الجديدة (الشبابية) طرحت تساؤلات عن الريادة وصناعة المبادرة بين النخبة والشباب، وأعادت الاعتبار للعمل الجماهيري الشعبي.. بيد أنّ ظاهرة بعض المجتمعات، خصوصاً في الشريحة الشبابية أنّه يعيش حالة من اللا اهتمام بالشأن العام والروح التغييريّة.. ما رأيكم بذلك وما السبيل لخلق تحوّلات في اهتمام الشباب في العالم العربي والإسلامي نحو مسؤوليّة الإصلاح؟

● يحتاج هذا الأمر إلى تغيير ما في نمط الحياة والتفكير، سآخذ

مثالاً، فبعض مجتمعاتنا ما زال تفكيرها الديني سكونياً، إنها تثور لحدث طقسي بسيط قد يفضي إلى جرح نرجسي، لكنها لا تتحرّك إزاء أكبر قضايا الأمّة، ما هو السبب؟ أحد الأسباب هو نسق الوعي الديني الذي لم يراعِ منطق الأولويات، فقدّم ما حقّه التأخير وأخّر ما حقّه التقديم، إذاً فنحن بحاجة في بعض المجتمعات المحكومة لنسق التديّن التقليدي إلى حفر معرفي جديد لتغيير الوعي؛ لأنّ بعض أشكال التديّن التقليدي ذات نمط تعطيلي، فليست الجبرية هي الاتجاه التعطيلي الوحيد في الأمة، بل هناك التيارات التي تتخذ من الطاعة أساساً للتديّن، إنّ هيمنة فكرة الطاعة بشكلها المفرط في بعض النظريات عند هذا المذهب أو ذاك قد سدّ الأفق أمام حياة نقدية وأمام منطق الشورى والنصح للحاكم.. إنّه منطق تعطيلي؛ لأنه يعطّل دور الأمة في المشاركة السياسية بل في الحياة السياسية عموماً.. من هنا أظنّ أننا بحاجة إلى إصلاح ثقافي في بعض هذه المجتمعات كي يوفّر المناخ المحيط لولادة فاعلية شبابية..

الأمر الآخر هو نمط العيش ودخول بعض مجتمعاتنا العربية ـ وهي تعيش الأمن والاستقرار ـ في النمط ما بعد الحداثوي للحياة، إنّه نمط يقصّر من مدى النظر، ويجعل منتهى الآمال في أن يلبس

بطريقة خاصة أو يعيش كالفنّان الفلاني أو ينشغل بمتابعة الرياضة الفلانية بطريقة إفراطية.. هذه الثقافة السطحية تلعب وسائل الإعلام العربية أكبر الأثر في خلقها، إنّها ممتازة في تسطيح الوعي وتعليب الأفكار والأذهان وصناعة العقول الناجزة، مما يحوجنا إلى نهضة في وسائل الإعلام تقدر على تغيير نمط الوعي وإيجاد تحوير في المثل ـ القدوة التي تصنع لشبابنا اليوم.

ومن الضروري أن نشير إلى أمر، وهو أن لا تأخذنا الحماسة لاستنساخ تجربة مصر وتونس في كلّ البلدان العربية قبل دراسة مقوّمات وإمكانات وظروف كلّ بلد، إنّ هذا الخطأ حصل في بداية الثمانينيات بعيد انتصار الثورة في إيران، ثم توصّل قادة الثورة أنفسهم بعد زمن إلى أنّ هذه الطريقة غير صحيحة وأنّ عملية الاستنساخ هذه لابد أن تدرس بدقّة، فليس من الضروري لو نجحت تجربة في مكان أن تنجح في مكان آخر، حتى نقوم بجلد ذواتنا وأجيالنا الصاعدة بحجّة عدم حركتها.

الشهيد الثاني

مطالعة في فكره التقريبي ومنهجه الاجتهادي

الشهيد الثاني

مطالعة في فكره التقريبي ومنهجه الاجتهادي [1]

ميزات الاجتهاد عند الشهيد الثاني

◈ أين تضعون الشهيد الثاني في التحقيب التاريخي للفقه الشيعي، وما هي خصائص فقهه، وما هي القيمة المضافة في آرائه ومنهجه الفقهي؟

● لعلّه يمكن تصنيف الشهيد الثاني مع الجيل العلمي الثاني من مدرسة العلامة الحلي، بحسب التقسيم الذي أرتئيه لأجيال هذه المدرسة، وهو الجيل الذي صعد بهذه المدرسة إلى الذروة قبل العصر الإخباري الذي جمّد تناميها، ويقف مع الشهيد الثاني في هذا الجيل كلّ من ولده الشيخ حسن وصاحب المدارك والمحقّق الأردبيلي وأمثالهم، وهم يتمتعون بنزعة متحرّرة نسبياً من تراث المتقدّمين ويتصفون بميول نقديّة، إلا أنّ الشهيد الثاني كان أكثر

---

(١) أجرى الحوار وأعدّه: السيد عبد الرحيم بوستة، لصالح مؤتمر الشهيد الثاني الدولي.

اعتدالاً من بينهم في حركة النقد هذه للموروث.

ولعلّ من أهمّ ميزات فقهه هو الصياغة القانونية التي قدّمها للفقه الإمامي، فبعد عصر المحقّق والعلامة الحلّيين يمكننا الحديث عن الشهيد الثاني بوصفه صاحب صياغة قانونية للفقه، ونحن نعرف أنّ المسألة البيانية بالغة الأهمية في ضبط حركة الدقّة الفقهية والقانونية، وأنّ سلسلة الشروط والقيود والضوابط التي تحيط القضية الفقهية تستدعي ضبطاً صياغياً للموضوع لا يتوفّر للكثيرين من الفقهاء أنفسهم.

هل وقعت القطيعة بين الشهيد الثاني ومناهج الفقهاء المتقدّمين؟!

◈ وصف ابن العودي تصانيف أستاذه الشهيد الثاني بأنها (أبهى من القلائد.. وأنه أقطعها ما شاء من الإتقان والإبداع، وسلك فيها مسالك المحقّقين وهجر طريق المتقدمين..)، ما هي تجلّيات هذا الاختلاف مع طريق المتقدّمين وما هي حدوده؟

❃ لا أجد هذا التوصيف دقيقاً؛ بل فيه قدرٌ من المبالغة، فلا يبدو لي أنّ الشهيد الثاني قد هجر طريقة المتقدّمين في مناهج الاجتهاد، إلا إذا أخذنا بعين الاعتبار الطريقة السائدة بين عصره وعصر الشهيد الأوّل، ففي هذه الفترة ـ أي طوال القرن التاسع الهجري ـ شهدنا ركوداً حقيقيّاً في الاجتهاد الفقهي عند الإماميّة،

وربما يكون ظهور شخصيّتين تعاصرتا زمناً وهما المحقّق الكركي والشهيد الثاني في أواسط القرن العاشر قد أعاد حركة الاجتهاد إلى سابق عهدها في عصر العلامة الحلي، حيث بدأنا نرى مع هذين الفقيهين نموّاً مطرداً للدراسات الموسّعة في الاجتهاد، مع مثل كتاب جامع المقاصد وروض الجنان والمسالك والروضة وغير ذلك.

هل كانت عند الشهيد الثاني فكرة بناء حوزة أنموذجيّة؟

◈ سافر الشهيد الثاني كثيراً في الحواضر العلمية وتتلمذ على مشايخ المذاهب الإسلاميّة في عصره، بعض هذا التتلمذ كان لأجل التعرّف على مناهج التدريس، كما نجده قد اهتمّ بالتصنيف واعتمد في ذلك أسلوباً جديداً.. بل وألّف في أخلاق العلم (منية المريد)، هل يمكن أن نقول ـ بناءً على كلّ ذلك ـ: إنّ الشهيد الثاني كان معنيّاً بشكل أساسي ببناء مدرسة / حوزة علمية نموذجيّة؟

● تقول بعض المعطيات التاريخية بأنّه كان بصدد التفكير في بناء وضع ما للحوزة العلمية في بلاد جبل عامل ضمن الظروف التي كانت تسمح بحركةٍ ما في ذلك الزمان، لكنّ التأكّد من أنّ تصنيفاته كانت تقع في سياق مشروع من هذا النوع يبدو غير سهل (وتحليل أسفاره وعلاقاته موضوع يفتح على الكثير من الأفكار)، فمن الواضح أنّ الأسلوب البياني الذي تمتع به الشهيد الثاني كان يميل نحو التوضيح والتشريح والتبسيط بدل التعقيد والغموض،

لكنّنا لا نعثر عنده على شيء يتصل بموضوع وضع برامج دراسيّة لبناء أنموذج حوزة علميّة في مكان ما، سوى مع كتابي منية المريد والبداية في علم الدراية، وحتى هذين الكتابين لا يؤكّدان لنا ـ إذا تخطّينا أيّ وثيقة تاريخية ـ أنّهما جاءا في هذا السياق، فقد ألّف العلماء في المسألة الأخلاقيّة في التربية والتعليم خارج إطار مشروع مؤسّسي مدرسي، كما أنّ كتاب البداية وبعده الرعاية في علم الدراية والحديث قد يمكن تفسيرهما بالوقوع في سياق إعادة تنشيط علم الحديث في الوسط الشيعي تلبيةً للنزعة التي كان أصّل لها من قبل أحمد بن طاووس في النقد الحديثي، واتّبعها العلامة الحلي بجدارة وإخلاص، حتى تحوّلت إلى مأخذ على مدرسته في العصر الإخباري. فلعلّ الشهيد الثاني قد رأى غياباً لهذا العلم في الوسط الشيعي فأراد استحضاره مرّةً أخرى متحسّساً أهميّته لا بدافع بناء مشروع تعليمي لحوزة أنموذجيّة.

نسبة النزعة المقاصديّة للشهيد الثاني

◈ عرف عن الشهيد الأوّل اهتمامه بالبعد المقاصدي في الشريعة، ويبرز ذلك جليّاً في كتابه (القواعد والفوائد)، إلى أيّ حدّ تبلور هذا البُعد المقاصدي في النتاج الفقهي للشهيد الثاني؟

● إنّ المتتبع لنتاج الشهيدين الأوّل والثاني يجد عندهما بعض

التعابير التي توحي بنزعة مقاصديّة، لكنّ صورة هذا الاتجاه لا تبدو واضحة بما يسمح لنا بالحديث عن حركة أو توجّه عام، لاسيما مع الشهيد الثاني، فإنّ النهضة المقاصدية التي عرفت مع الشاطبي (٧٩٠هـ) يمكن أن تكون قد تسرّبت إلى فكر الشهيد الأوّل المعاصر للشاطبي زمناً، لاسيما مع مشروعه في البحث القواعدي للفقه (القواعد والفوائد)؛ لأنّ فقه القواعد يمكن فهمه بوصفه حلقةً وسطى بين فقه المسائل وفقه المقاصد، فيمكن التنبؤ بنزعة مقاصدية نتيجة عنصري الفقه القواعدي والتزامن بالنسبة للشهيد الأوّل، لكنّ الأمر يبدو عسيراً مع الشهيد الثاني؛ لأنّ النزعة المقاصدية التي أطلقها الشاطبي لا يبدو أنّها شهدت نفوذاً في المؤسّسة الدينية السنيّة نفسها في القرن التاسع الهجري، بل غابت غياباً طويلاً إلى أن أطلق الإسلاميّون حركتها في نهايات القرن التاسع عشر مع الشيخ محمد عبده وآخرين.

وبالعودة إلى واقع فقه الشهيد الثاني لا نجد المقاصد منهجاً، وإنّما قد نجدها على شكل إثارات هنا وهناك ربما بدت لنقّاد كتابي: الروضة والمسالك، أنّها استحسانات أو أقيسة، ولعلّ ما يؤكّد كلامي أنّ الإخباريّين لم يأخذوا النزعة المقاصديّة عيباً على التيار الأصولي الذي كان الشهيد الثاني من روّاده المعتدلين، وهذا يعني

أنّ الإخباري لم يلاحظ ـ وهو شديد الحساسية في هذا الموضوع وأمثاله ـ تأثيراً لفكرٍ سُنّي مقاصدي في فقه الشهيد الثاني.

الاجتهاد الشرعي المقارن عند الشهيد الثاني

◈ بعد التطوير الكبير الذي أدخله العلامة الحلّي على الفقه المقارن مستكملاً دور الشيخ الطوسي في ذلك؛ استأنف الشهيدان الأول والثاني هذا الدور، لدرجة يرى معها البعض أنّ النموذج الأفضل المطروح عبر تاريخ الشيعة في مجال الفقه المقارن هو نموذج الشهيدين.. هل تتفقون مع هذا الطرح؟

● لا أتفق مع القول الذي يذهب إلى أنّ الشهيد الثاني كان رائداً في الفقه المقارن، ويجب علينا أن لا نقوم بتضخيم المشهد، إنّ العلامة الحلي كان عملاقاً في هذا الموضوع كما يثبته كتاباه: تذكرة الفقهاء، ونهاية الوصول إلى علم الأصول. إنّ الفقه المقارن والأصول المقارن عند العلامة واضحان جداً، أمّا عند الشهيد الثاني فنحن نجد في الغالب أنموذج كتاب (مختلف الشيعة) للعلامة الحلّي، وهو كتاب جاء في سياق المقارنة الداخل ـ مذهبيّة، لا الخارج ـ مذهبيّة. نعم، من الممكن والواقع هنا وهناك أن يتعرّض الشهيد الثاني في كتاباته للفقه السنّي، لكنّ هذا لا يخوّلنا الحديث عن ريادة ولا حتى عن مشروع، ولعلّه لم يكن يرى حاجةً

لهذا الأمر في عصره.

لكن مع هذا كلّه، فإنّ النقطة التي يمتاز بها الشهيد الثاني أنّه لم يكن يعيش حساسية الاقتباس من الاجتهاد السنّي، فمشروعه في إعادة بعث علم الحديث في الوسط الشيعي معتمداً على نقل مكثف للتجربة السنّية، حتى أنّ البعض قد يسمّيها استنساخاً، وذلك مع كتابي: البداية والرعاية في علم الحديث، يعطي مؤشراً أنّه لم يكن ليعيش عقدة التعاون المعرفي مع الآخر الإسلامي، تلك العقدة التي ظلّت مسيطرةً على العقل الإخباري لأكثر من قرنين بعد ذلك. إنّ تلمّذه على علماء أهل السنّة وسفره في البلدان دون أن يعيش قلقاً في هذا الموضوع، يشهد على درجة من الانفتاح ليست بالقليلة، إلا أنّ هذا شيء والحديث عن مشروع اجتهاد مقارن شيء آخر.

تقويم إجمالي للتجربة الفقهيّة للشهيد الثاني

◈ كيف تقيّمون الممارسة الفقهية عند الشهيد الثاني، وهل هنالك في نظركم قيمة كبرى مهدورة أو ملمح جوهري في هذه الممارسة بحاجة إلى إحياء وتطوير؟

● أعتقد أنّ من ميزات اجتهاد الشهيد الثاني هو العفويّة الاجتهادية التي تبتعد عن التعقيد في فهم النصوص الدينية (المصدر)، وعن العُجمة في تفسير هذه النصوص، يبدو لي أنّه ذو

نزعة عرفيّة في الفهم نابعة من وعي حقيقي لدلالات اللغة العربية ومناخها وسياقاتها، وهو أمر يمكن التعويل عليه وتطويره في الاجتهاد المعاصر، كما تبدو لي عملية انفتاحه المعرفي على الآخر نقطةً ايجابية يمكن الاشتغال على تنميتها واعتبارها رصيداً تاريخياً لمشروع التقارب المعرفي بين المذاهب. يضاف إلى ذلك عنصر الاعتدال في البحث الفقهي وعدم وجود حالة تشنّج إلا في بعض المواضع المعروفة نسبيّاً، مما يستدعي تعميم هذه الثقافة وترشيدها.

السلفية الشيعيّة

المكوّنات والمخاطر والتحدّيات

السلفية الشيعيّة
المكوّنات والمخاطر والتحدّيات[1]

يُعتبر العلاّمة الدكتور حيدر حبّ الله من أبرز العاملين في مجال التجديد في الفكر الاسلامي المعاصر، ومن أبرز الدعاة إلى مواجهة التطرّف حيث يقول في إحدى مقابلاته: (إنّ التيار النصّي في الوسط الشيعي المعاصر (وبعضهم يسمّيه تيّار السلفيين الجدد) تيار جديد في صورته المعاصرة، لهذا يأخذ وقته في التبلور، وعندما يتبلور ينفصل تماماً، إنّ ظواهر الإقصاء المتبادل تعزّز هذا الانقسام وتقوّيه). كان لـ(شؤون جنوبية) لقاء مع حبّ الله حيث حاولنا فيه الاطلالة على الوضع الديني الشيعي العام.

عودة التطرّف الديني للواجهة

◈ يشهد الواقع الإسلامي ظاهرة التشدّد الديني (السلفيّة السنيّة)

---

(١) أجرى هذا الحوار وأعدّه: أ. سلوى فاضل، ونشر في العدد ١١٨ من مجلة شؤون جنوبية، في لبنان، لشهر نيسان من عام ٢٠١٢م.

في مرحلة (الربيع العربي)، في ظل تسلّم السلفيين الحكم في عدد من الدول التي شهدت تغييراً سياسيّاً، هل تعتبر ـ كباحث معني بالفكر الإسلاميّ ـ أنّ هذه الظاهرة نوعٌ من ردة أم عودة إلى الأصول أم أنّها ليست إلا عبارة عن حركة سياسيّة لا أكثر؟

* لعلّه يمكن فهم هذه الظاهرة بوصفها تعبيراً عن فشل الحركة الإسلاميّة النهضويّة التي انطلقت مع الأفغاني وعبده في تحقيق منجزات بمستوى المرحلة، كما يمكن فهمها في سياق أوسع يعبّر عن إحساس الخوف على الذات والهويّة والشعور بعقدة النقص أمام الآخر الحضاري (الغرب)، وهو ما حصل بعد انهيار المعسكر الاشتراكي ودخولنا مدار العولمة؛ فإنّ الحركات الماضويّة حالها حال الاتجاهات الصوفيّة، يمكن أن تظهر في مناخ إحباط عام وفي وسط أحزمة البؤس الاقتصادي، وبهذا المعنى نستطيع أن نعتبر العقل السلفي بواقعه الجديد (النسخة الأخيرة المعاصرة) رغبةً في الفرار من الحاضر نحو الماضي الذي يعيد للإنسان إحساسه بالذات والهويّة المنسية، وردّةً عن مقولات عصر النهضة الإسلامي مع رموز التجديد الكبار، حتى رأينا بعض رموز تيار التجديد اليوم ينقلب سلفيّاً يكفر بكل ما كان قد آمن به أو نظّر له من قبل.

أسباب ظهور التيارات المذهبيّة المتطرّفة

◈ ثمّة تياران داخل الطائفة الشيعيّة، الأوّل ينفتح على المذهب

السنّي ويدعو إلى الوحدة والتقريب، والثاني يؤكّد على المذهبيّة الحادّة أو ما يعرف بالشيرازية. برأيك لمن المستقبل؟ وكيف سيكون عليه حال المجتمع الاسلامي في حال أخذت ما يعرف بـ(السلفيّة الشيعية) طريقها نحو الانتشار؟ وأيضاً بعد مرور أكثر من ثلاثة عقود على انتصار الثورة الإسلامية في إيران، هل تعتقد أنّ للتشدّد الديني الشيعي دوره في انتشار السلفيّة السنية، ولو متأخّرة في القرن الحادي والعشرين؟

● بعد إبداء تحفّظي على استخدام تعبير (الشيرازية) في هذا السياق؛ حيث لا يتماهى مع كافّة تيارات هذه الجماعة لاسيما منها ما ظهر منذ التسعينيات والتحوّلات التي طرأت عليها في بلدان الخليج، أرى أنّ الجواب عن أصل السؤال رهين طبيعة المتغيّر السياسي؛ لأنّ التاريخ الشيعي الحديث شهد نهوضاً لتيار التقارب مع العلماء: محسن الأمين وموسى الصدر وفضل الله وشمس الدين وكاشف الغطاء والبروجردي و.. وكانت هذه هي السمة البارزة للحركة الشيعية النهضوية منذ بداياتها في النجف، وقد حقّقت نتائج جيدة في الحضور الشيعي العربي منذ تجربة دار التقريب في القاهرة ثلاثينيات القرن الماضي، ولو رصدنا الحركة المتشدّدة التي لا تملك حتى الآن زمام الأمور في تقديري، فإنّها

ولدت كردّ فعل على التيار التقريبي من جهة ونتيجة لارتدادات أزمة الهوية التي جاءت مع العولمة من جهة ثانية إلى جانب مؤثرات سياسية محدّدة، ولهذا وجدنا حركة التشدّد بارزة منذ التسعينيات، لاسيما في محاربة العلامة فضل الله الذي وضع بنظرهم العقائد الشيعيّة على مذبح التقريب بين المذاهب، فإذا انتهى الملفّ السياسي المتشنّج اليوم يمكن أن نتوقّع تراجعاً نسبيّاً لنفوذ الجوّ المتشدّد شيعيّاً، وانقلابه إلى صراع فكري داخل ـ شيعي.

وهذا على الخلاف من السلفية السنيّة المعاصرة، فإنّها ولدت من مأزق الشعور بتراجع الإسلام السنّي بعد تدهور حال الإخوان منذ الثمانينيات في الجزائر ومصر والمغرب وتونس وسوريا وغيرها، وتقدّم معاصر للحركة الشيعية في منجزاتها في إيران ولبنان، لقد شكّل هذا المزدوج إحساساً بضعف المارد السنّي الذي بدأت قاعدته الشعبيّة تتقاسمها التيارات الفكرية والمذهبية والدينية الأخرى، فكان التشدّد تعبيراً عن رغبة عميقة في نهوض هذا المارد لكي يعيد الاعتبار والإحساس بالثقة أمام سيول المؤثرات الخارجيّة على أهل السنّة من أطراف عدّة، وهو ما يفسّر الإحساس الديني السنّي المتزايد اليوم بالأمان مع التيارات السلفيّة بوصفها مصدر قوّة في حماية الجماعة السنيّة، الخائفة أو المخوّفة من الآخر.

وهذا لا ينفي أنّ بعض أشكال التشدّد الشيعي قد ساهم في التشدّد السنيّ والعكس صحيح؛ لأنّ العلاقة تبدو لي هنا جدلية لا من طرف واحد فقط، وأولئك الذين أذكوا نار التشدّد بحجّة خدمة المذهب هنا أو هناك يتحملون قسطاً من المآسي التي نشهدها اليوم.

كيف نفهم التيارات المتطرّفة مذهبيّاً؟

◈ من هم أبرز السلفيين الشيعة في العالم الإسلامي، بحسب رأيك؟ وبالخلاصة إلى ماذا يهدفون من وراء تكريس هذه الحالة: إلى حياة دنيوية تحكمها أقليّة شيعيّة في عالم إسلامي ذي أكثرية سنيّة أم إلى حياة أخروية، لكن في الوقت عينه يتهدّد فيه المجتمع الإسلامي برمته ويتجه نحو التقسيم والتفتيت؟

● ما تريده أغلب هذه الجماعات التي بدأت تتخذ من بعض المرجعيّات الدينية ظلاً لها، هو تحقيق الحدّ الأعلى من الخصوصيّة المذهبية في الفكر والاجتماع الإنساني، لهذا نجدها تقدّم القطيعة والتقوقع داخل الذات الجماعيّة على الاندماج الإيجابي في المحيط السنّي، ونجدها أيضاً تركّز على ظاهرة الشعائر بوصفها المُفْصِح الحقيقي عن الخصوصيّة. إنّ تحدّيات هذه الجماعات تكمن في الآخر الداخل ـ إسلامي، لهذا لا تولي أهميّة كبيرة للآخر

الحضاري، ولا للتحدّيات المعاصرة الأخرى التي يواجهها الدين.

ولا يبدو لي مطروحاً اليوم الحديث الجادّ عن انفصال شيعي عن المحيط سوى ما أثير في العراق قبل سنوات، لكنّ هذه التيارات تفضّل القطيعة مع أهل السنّة بالمعنى الاجتماعي والفكري، وهي ترى أنّ تقدّم القوّة الشيعية أخرج الشيعة من حالة الضعف إلى حالة القوّة، وأنّه لم يعد يصحّ أن نتعامل بذهنيّة الأقليّة الضعيفة بعد تحوّلنا إلى سلطة قويّة، وهذا ما نلاحظه في الأدبيات الدينية لهذه التيارات فيما يتحدّثون فيه عن انتهاء عصر التقيّة.

وأمّا الحديث عن التشظّي الإسلامي، فإنّ كثيراً من هذه الجماعات قد لا تعنيها هذه الكلمة شيئاً؛ لأنّ المهم عندها هو الإطار المذهبي الذي باتت تجتهد أكثر فأكثر للتنظير لحصر الإسلام به، وهو ما يجعل كافّة القضايا الأخرى لا تندرج ضمن أولويّات هذه الجماعات. إنّ فهم هذه الجماعات يجب أن يكون بتحليل قناعاتها من الداخل لا بإسقاط قناعاتنا وأولويّاتنا عليها.

هل هناك سلفيّة شيعيّة؟

◈ يتجه شيعة لبنان، المنضوي بعضهم، إما تحت إطارات حزبية دينية متشدّدة، وأخرى أكثر تشدّداً، صوب مزيد من الارتكاز نحو القضايا المذهبية الانفصالية بالمعنى الديني، حيث لا نجد للوحدة

من مقرّ سوى في الاحتفالات. بحسب رأيك من ينميّ هذه الظاهرة ويموّلها؟ ولصالح من؟ وهل يمكن أن نطلق عليها تعريف (السلفيّة الشيعية) مقارنة بالسلفيّة السنية؟

❁ هناك جماعات دينية على المستوى الشيعي في المنطقة ترى أنّ آليات العمل السياسي المنطلقة من مفهوم المصلحة قد تركت تأثيرات سلبية على البُعد العقدي للجماعة الشيعية، وأنّه تمّ تقديم السياسي على المذهبي، وخلق حالة ازدواجيّة، ويذهب هؤلاء إلى أنّ هذه الظاهرة قد أبعدت وظيفة علماء الدين عن مجالها الديني والأخلاقي ليتحوّلوا إلى موظّفي سلطة سياسية.

وشيئاً فشيئاً ظهر تيارٌ على الهامش يعيد رسم أولوياته في سياق القضيّة العقديّة المؤجّلة سياسياً برأيه والالتزام الديني الصارم الذي لمس تهاوناً فيه مجاراةً للواقع المعاصر، وبعد أن شعرت القاعدة الشعبية بأنّ هذه الجماعات أكثر تعبيراً عن قيم الدين والتصاقاً بها على خلاف تيارات أخرى بدت لهم أنّها توظف الدين لخدمة مصالح سياسية أو تؤجّله للغرض عينه.. بعد ذلك بدأ الالتفاف حول هذه الجماعات الصغيرة التي قد تجد لها بعض الشخصيات الكبيرة الداعمة في مناخات بعضها متضرّر أو غير متوالم مع الحركة السياسيّة الشيعية التي جاءت منذ الستينيات.

وبعد ظهور ما صنّف من قبل المعارضين أنّه انهيارات قيمية وأخلاقية في الحركة الإسلاميّة هنا أو هناك، وحصول تشظّيات داخلها خلال العقدين الأخيرين، ازداد نفوذ هذه الجماعات التي ظلّت تبدي نفسها تارةً من خلال تيارات ماضوية مذهبيّة ذات منطلق عقدي وتاريخي، وأخرى من خلال جماعات صوفية روحيّة ذات طابع مذهبي أيضاً، إنّ هذه الجزر الدينية لم تصل بعدُ إلى مستوى امتلاك القرار الشيعي، لكنّها بدأت بالتدريج بالنفوذ إلى داخل الجسم السياسي الشيعي بوصفها حركات دينيّة ثقافية، وقد ينذر ذلك ـ إن لم يجر الاشتغال الواعي عليه ـ بحدوث إرباكات في الحركة الإسلاميّة عبر اختراقها وتفتيت أولويّاتها من الداخل، في شيء يشبه ما حصل بين السلفية السنيّة والحركة الإخوانية في أكثر من بلد عربي.

أمّا التسمية، فيختلف الموقف منها تبعاً لاختلاف تفسيرنا للمصطلح، فإذا قصدنا منه تيار العودة إلى السلف الأوّل أو الاتجاه الماضوي الاستنساخي عموماً فيمكن تصحيح التسمية، أما إذا قصدنا منه التيار التكفيري بشكله السائد ومبادئه وآلياته فمن الصعب جداً حتى اليوم تبنّي مثل هذا المصطلح في المناخ الشيعي، وإذا كان هناك أفراد لديهم هذه العقليّة فإنّ غالبية الرموز الدينية الكبيرة في العالم الشيعي لا تحمل هذا النمط من التفكير بوصفه منهجاً نشطاً في الرؤية والممارسة معاً.

المنهج الاجتهادي والتجديد الفقهي
عند العلامة شمس الدين

المنهج الاجتهادي والتجديد الفقهي عند العلامة شمس الدين[1]

الخطابات الفرديّة والتكاليف المجتمعيّة أو خطاب الأمّة

◈ يشير آية الله الشيخ محمد مهدي شمس الدين إلى انعدام الرؤية الاجتماعيّة في الاجتهاد والاكتفاء بالتطبيق الفردي للأحكام الشرعيّة، كيف يمكننا تقعيد هذه الرؤية وبسطها وتوسعتها؟

● يمكننا استنباط البنية الأصوليّة لنظرية العلامة شمس الدين في موضوع الفرديّة والاجتماعيّة من نظريّته فيما أسماه خطاب الأمّة وتحليل الوجوب الكفائي بما يرجعه إلى الوجوب العيني، فالمكلّف قد يكون شخصاً حقيقياً، وقد يكون هو الأمّة بما هي أمة، بمعنى أن يكون لكونها أمّة تأثير في التكليف، وهذا ما قد يحوّل الوجوب الكفائي إلى عيني بتغيير نوعية المخاطَب أو المكلّف فيه من الأفراد إلى الأمّة والجماعة، وهذا التكليف المتوجّه للأمة إنما يلحق الأفراد

---

(١) أجرى هذا الحوار وأعدّه ونشره: شبكة اجتهاد الالكترونيّة، في إيران، بتاريخ ١٩ ـ ٦ ـ ٢٠١٢م.

كونهم من الأمّة، لا باعتبارهم وجودات حقيقيّة شخصيّة.

وينظّر الشيخ شمس الدين عبر هذه النظرية للفقه المجتمعي، إلى جانب الفقه الفردي السائد، وقد انتصرتُ لهذه النظرية في كتابي (فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، وقلتُ بأنه كما أقرّ المالك الحقوقي، كذلك يمكن تصوّر المكلّف النوعي أيضاً، فإنّ الجعل في العهدة له نحو اعتبار تماماً كما في باب الملكيات، والفرق أنّه في الواجب الكفائي بمعناه المشهور يكون الوجوب من الأوّل منحلاً إلى الأفراد، فيثبت في ذمّة كل فردٍ وجوبٌ لأداء التكليف، ولا ترابط الوجوبات بين المكلّفين، إلاّ من حيث أنّ أداء بعضهم يؤدّي إلى سقوط التكليف عن الآخر، لا أنّ ثبوته على بعضهم مشروط بثبوته أو عدم ثبوته على الآخرين، أمّا على نظرية شمس الدين فيمكن القول بأنّ الوجوب الداخل في عهدة زيد مشروط في مقام الجعل بوجوب آخر مماثل ثابت في ذمة عمرو، فالوجوبات مترابطة، لا أن السقوط مربوط بأداء الآخرين، ومعنى ذلك أنّ الجاعل والمشرّع قد تصوّر جملة وجوبات مشروطة في مقام ثبوتها على المكلّفين، فبدل أن يجعلها وجوبات حصل له منها تصوّر مجموعي، هو ما نسميّه بخطاب الجماعة أو تكليف الجماعة، فبالمآل نحن لم نتجاهل ذمم الأفراد، لكننا لاحظناها على نحو المجموع.

فالمشرّع في الواجبات العينية يلاحظ في مقام الجعل والاعتبار الأفرادَ والآحاد، ثم يدخل في عهدة الفرد الذي لاحظه الحكمَ الإلزامي، وإدخاله هذا الحكم في عهدة الفرد بما هو فرد لم يلاحظ فيه إطلاقاً في مقام الجعل انضمام الفرد الآخر إليه، بل تمّ تصوّر صدور الوضوء من الفرد بصرف النظر عن صدوره أو عدم صدوره من الفرد الآخر؛ لأنّ مبادئ الحكم من المصلحة وغيرها مركّزة على فعل الفرد، فالوضوء مصلحته الإلزامية يكفي فيها فعل الفرد له، وهي تتحقّق بفعل زيد مع عمرو أو فعله الوضوء من دون عمرو، فهذا هو البُعد الفردي في الواجبات الفردية العينية.

أمّا في الواجبات الكفائية المجتمعيّة، فالأمر مختلف، فإنه لا مصلحة في فعل الفرد لوحده؛ لأنّ الغرض لا يتحقّق به، فوجوب الجهاد على زيد لا قيمة له لوحده؛ إذ من الطبيعي في العادة أن لا يكون هذا الوجوب محقّقاً للغرض؛ لأنّ الجهاد ظاهرة جماعيّة لا يحصل الغرض منها بفعل فردٍ واحدٍ عادةً، لهذا فإنّ المشرّع عندما يشرّع فريضة الجهاد، فهو يقوم بملاحظة أكثر من فرد، وملاحظة المصلحة في فعل الجماعة لا في فعل الفرد، فيريد فعل الجماعة، فيصدر الحكم على فعل الجماعة.

وفعلُ الجماعة الذي يتحقّق به الغرض ليس سوى أفعال

مترابطة، فصلها عن بعضها يلغيها، فلابد من فرضها بمقدار تحقّق الغرض، وهو ما يسمّونه مقدار من به الكفاية، لهذا عندما يجعل المولى الحكم بوجوب الجهاد، فهو لا يلاحظ زيداً لوحده، وإنما يلاحظ فعلَه منضماً إلى فعل عمرو، لهذا يربط الوجوب على زيد بالوجوب على عمرو؛ لأنّ فعلهما مترابط على مستوى تحقيق الملاكات والأغراض، بخلاف الوضوء والصلاة والصيام، فهي وإن كانت لها مصالحها بملاحظة واقعها الجماعي لكنّ مصلحتها بملاحظة واقعها الفردي كافية في إثباتها الوجوب عليها.

لكن كيف نعرف أنّ الوجوب هنا أو هناك فردي أو مجتمعي؟ أعتقد أنّ هذه مسألة مهمّة حتى لا نتوه في الفرضيات، فالخطابات الدينية متشابهة من حيث البنية والصورة، فلماذا كان الوضوء وجوباً فردياً فيما الجهاد عند شمس الدين مجتمعياً؟ وهذا السؤال بعينه يمكن أن نوجّهه إلى الاتجاه المشهور، فكيف نميّز بين الكفائي والعيني إثباتاً؟

أعتقد أنّ الحلّ يكمن في التحليل العقلاني العقلائي للموضوع تماماً كما فعل العلماء في التمييز بين الكفائي والعيني، وأزعم أنّ الوعي العقلائي يميّز بين تكليف فردي ومجتمعي مما يكون تحقّقه من الفرد الواحد غير ممكن عادة مثل تشكيل دولة إسلاميّة، ولزوم

المشاركة في بلوغ الحاكم العادل سدّة الحكم، ووجوب الجهاد، وأمثالها مما يراه العقل العقلائي تكاليف موجّهة للجماعة، يُراد منها ذاتها وتحقّقها في الخارج.

وشاهد ذلك أننا نشعر بوجداننا بالفرق بين خطاب (صلّوا) الذي نحسّ أنه موجّه للفرد، وخطاب (أقيموا دولةً إسلاميّة) الذي يُشعر الفرد أنه لا يخاطبه بما هو هو، بل بما هو جزء من جماعة هي المخاطبة به، ولهذا تجد حسّ الجماعة حاضراً عنده في النوع الثاني، بينما تجده في النوع الأوّل غير معنيّ بالجماعة، وهو يمتثل أمر (صلّ) أو (طهّر الثوب قبل الصلاة).

إنّ هذا الارتكاز العقلائي في فهم أنواع النصوص هو الذي يشكّل قرينة فهم الفردية أو المجتمعية، وطبعاً ليس كلّ وجوب كفائي هو مجتمعي، فتغسيل الميت كفائي لكن لا يفهم عقلائياً كوجوب الجهاد.

من هنا يخرج العلامة شمس الدين بتنويع لخطابات القانونية في الكتاب والسنّة، إلى خطابات فردية وأخرى مجتمعيّة، بما يولد لنا الفقه الخاص والفقه العام، ويمكننا أن نضيف نوعاً ثالثاً من الخطابات هي خطابات حكوميّة ربما تتصل بالفرد الحاكم تارةً وبالمجتمع أخرى لا مجال للحديث عنها هنا، وهناك إمكانية لفتح

تحليلات متعدّدة بعد ثبوت طبيعة الوجوب المجتمعي هنا أو هناك، من نوع أنّه لو لم يقم المجتمع بوظيفته فهل يجب على الفرد القيام بذلك بالقدر الذي يمكنه أم أنّ الوجوب يسقط عنه؟ وربما يثبت في حقّه وجوب أمر المجتمع بالمعروف فقط، فإذا اقتنع المجتمع بذلك تمّ إجراء التكليف خارجاً، وليس من البعيد أن يلتزم العلامة شمس الدين بمثل ذلك فيُسقط وجوب إقامة الدولة الإسلامية أو وجوب الجهاد عندما يتخلّى المجتمع ككل عن هذه الفريضة، ويثبت في هذه الحال وجوبٌ آخر مرتبط بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، حيث لابدّ لمن تبقّى من المؤمنين أن يأمر سائر الناس بالاندفاع والانبعاث نحو تحقيق هذا التكليف المجتمعي أو ذاك، وهذا أمر له نتائج هامّة على صعيد التكاليف المجتمعيّة.

الأصول الفكرية والاجتهاديّة لنظرية التقريب بين المذاهب عند شمس الدين

◈ حبذا لو توضحون لنا حقيقة الاتجاه التقريبي الذي كان عند آية الله شمس الدين، وكيف كان ينظر لقضايا العالم الإسلامي من منظار تقريبي؟

● يعتقد العلامة شمس الدين بأنّ مبدأ الوحدة الإسلامية

والأخوّة الدينية مبدأ أصيل في التشريع الإسلامي، ويحسب أدلّته في ضمن ما يسمّيه الأدلّة العليا للتشريع، ويقصد شمس الدين بهذا النوع من الأدلّة أنّ التشريعات القانونية الإسلامية وكذلك منهج فهم الشريعة الإسلاميّة، ينطلقان من مبادئ وأساسيات لا تقبل التغيير ولا التبديل، وتعبّر عنها نصوص حاسمة ورد الكثير منها في القرآن الكريم، إنّ هذه المبادئ تمثل بالنسبة للشيخ شمس الدين الأسس التي نستطيع من خلالها فهم أهداف الشريعة ومسلّماتها ومقاصدها، وعندما يقوم الفقيه من الانتهاء من مرحلة الاجتهاد في أصول الشريعة هذه يتجه نحو الفروع التفصيلية في الفقه الإسلامي، ويعمد إلى ممارسة الاجتهاد وفقاً لما تفرضه أدلّة التشريع العليا.

فمثلاً يرى العلامة شمس الدين أنّ مثل قوله تعالى: ﴿**إنّما المؤمنون إخوة**﴾ يعبّر عن نصّ حاسم يقدّم لنا أحد الأدلّة العليا للتشريع، ويجعل مبدأ الأخوة الإسلامية مبدأ حاكماً في الفقه الإسلامي، لا يقبل التخصيص ولا التقييد بهذه البساطة، فإذا جاء الفقيه إلى مفردة تشريعية تفصيلية، مثل جواز غيبة المخالف أو بهتانه أو نحو ذلك، فإنّ النص القرآني أعلاه يشكّل دليلاً تشريعياً عالياً يسقط قيمة الأدلّة التفصيلية المعارضة له؛ لأنّ المبادئ

الأساسيّة لا يمكن التخلّي عنها بهذه البساطة.

وفقاً لهذه النظرية في الاجتهاد، أي نظريّة الشروع من الأدلّة العليا للتشريع والخروج بنتائجها، ثم الذهاب في المرحلة اللاحقة إلى الأدلّة التفصيلية وجعل أدلّة التشريع العليا حاكمةً على الأدلّة التفصيلية بما يشبه هيمنة الدستور على تفاصيل القوانين المدنية والجزائية والجنائية وغيرها، هذه النظرية عندما يتمّ تطبيقها على مبدأ الوحدة الإسلامية عند العلامة شمس الدين ستنتج ـ تلقائيّاً ـ أنّ هذا المبدأ مبدأ أصيل ثابت في العلاقات الإسلامية ـ الإسلامية بالعنوان الأوّلي، ممّا سيضع العلامة شمس الدين في سياق الذين جعلوا الوحدة الإسلامية عنواناً أولياً في العلاقات الداخل ـ إسلامية، وبهذا فهو يرفض أن يكون التقريب بين المذاهب ناشئاً من الظروف الطارئة ومن العنوان الثانوي الذي قد يزول عندما تزول مبرّراته الاستثنائيّة، من هنا لا يكون المدخل السياسي في بلاد المسلمين في فترات معينة هو المدخل الصحيح للتقريب بين المذاهب؛ لأنّ السياسي متغيّر ولا يمكن ربط الثوابت الأوّلية ـ كالتقريب بين المذاهب ـ بالمتغيرات، فإنّ التابع للمتغيّر سيكون متغيّراً بشكل تلقائي. إنّ العلامة شمس الدين يرى التقريب نتاجاً طبيعيّاً لعمليّة اجتهادية داخل ـ نصيّة، وليس نتاجاً لوضع خارجي

هنا أو هناك فحسب.

المسألة الأخرى التي تشكّل أساساً آخر للتقريب في وعي العلامة شمس الدين هو مسألة المواطنة؛ فإنّ مفهوم المواطنة عند العلامة شمس الدين يجعل كلّ المنضوين تحت الدولة الإسلاميّة متساوين في الحقوق والواجبات في الأعم الأغلب، والشيخ شمس الدين لا يميل في قضايا المواطنة إلى تكثير التمايزات بين المسلم وغيره ـ فضلاً عن أبناء المذاهب الأخرى ـ في الحقوق السياسية والاجتماعية والاقتصادية وغيرها، والمواطنة عنده لا تنشأ من الجانب العقدي فقط لكي تكون معياراً في منح الحقوق، وإنما من المساهمة في صناعة الاجتماع البشري ككل.

الأمر الآخر الذي أودّ الإشارة إليه هنا هو أنّ كتابات العلامة شمس الدين في المجال الفكري الإسلامي أو في مجال الاجتهاد الشرعي، تُظهر لنا حضور التراث الإسلامي بمدارسه ومذاهبه في أعماله، فعندما يعالج العلامة شمس الدين موضوعةً فقهيّة معينة فإنّه يرصدها في أعمال الباحثين والفقهاء والعلماء المسلمين على انتماءاتهم المذهبيّة، ليس بقصد الانتصار المذهبي بالضرورة، بل غالباً بقصد التدليل على أنّ الاجتهادات الإسلامية ـ على اختلافها ـ تمثل تراثاً ينبغي للفقيه وغيره وضعه أمامه، من هنا دعا العلامة

شمس الدين إلى ما وصفه بالاجتهاد الإسلامي مقابل الاجتهادات المذهبيّة، وقال بأنّنا لا نريد مجتهداً حنفياً أو مجتهداً على المذهب الإمامي بقدر ما نريد اجتهاداً إسلامياً يضع الموروث الإسلامي أمامه بكلّ مدارسه، دون أن تكونه لديه عقدة من تيار دون آخر، مع حفظ حقّ الباحث أو الفقيه في النقد هنا أو هناك، أمّا عزل نتاجات المذاهب الأخرى وكأنها غير موجودة فإنّه من وجهة نظر العلامة شمس الدين غير صحيح إطلاقاً، بل إنّه يعيق التنمية المنشودة في فكرنا الديني.

انطلاقاً ممّا تقدّم، ومن رؤية معمّقة للفقه والسياسة، آمن العلامة شمس الدين بالتقريب، وكان من دعاته، بل نحن نجد في تاريخه الشخصي ممارسةً عملية تقريبية، فرغم كونه في قمّة الهرم في المجلس الإسلامي الشيعي الأعلى في لبنان، وهو مجلس مذهبي قد يسجّل عليه ـ كما فعل بعض العلماء ـ أنّه يكرّس الطائفيةّ في لبنان بدل أن يتلافاها، إلا أنّ العلامة شمس الدين استطاع في موقعه هذا أن يمارس دوراً تقريبياً مميزاً، حتى أنّه اختار ـ بصرف النظر عن موافقته في اختياره هذا ـ للمقاومة في لبنان اسم (المقاومة المدنية الشاملة) بدل أيّ اسم آخر ذي طابع مذهبي أو ديني، انطلاقاً من الخصوصيّة اللبنانية في التنوّع الطائفي والمذهبي، ومع ذلك كلّه لا

نجد العلامة شمس الدين يتخلّى عن مبادئه العقدية في الاعتقاد المذهبي حيث يسوقه الدليل، فكتاباته تزخر بالتحليل التاريخي والعقدي المنتمي مذهبياً مثل ما جاء في كتابه (نظام الحكم والإدارة في الإسلام).

شمس الدين بين العلمانية والإسلاميّة وولاية الأمّة على نفسها

◈ بماذا تختلف الدولة العلمانية في المنظومة الفكرية لآية الله شمس الدين عن نظريّة ولاية الأمّة ونظارة المراجع وإشرافهم؟

● يميّز العلامة شمس الدين ـ من خلال تحليل نظريّته في الفكر السياسي ـ بين شرعيّة الدولة وإسلاميّتها، فشرعيّة الدولة، بمعنى عدم صدق حكومة الجور والغصب عليها، تكمن في كونها صادرةً عن إرادة شعبيّة، فأيّ حكومة تأتي بها أصوات الجماهير ـ بصرف النظر عن كيفية العلم بهذه الأصوات، سواء عبر الانتخاب أم غيره ـ ستكون حكومةً شرعيّة، لكنّ هذا لا يعني أنّها حكومة إسلاميّة؛ لأنّ إسلاميّة الدولة تكمن في إسلاميّة الدستور والقوانين، إذا لم نرد التدخّل في إسلاميّة الممارسة العمليّة.

والسبب في تمييز العلامة شمس الدين بين هذين الأمرين، أي الشرعيّة والإسلاميّة، هو أنّه يرى شرعيّة الدولة وولايتها أمراً

بشريّاً غير إلهي، بمعنى أنّ الولاية الأصليّة عنده هي للمجتمع والأمّة والشعب، حيث لم يثبت عنده أيّ دليل نصّي على غير ذلك بما في ذلك نظرية ولاية الفقيه العامّة، وكما أنّ الفرد له ولاية على نفسه وسلطنة على تصرّفاته وأعماله، كذلك للجماعة التي هي الأمّة ولاية على نفسها بوصفها أمراً جمعيّاً له كيانه وظهوره الخارجي، ولكي تقوم الأمّة بممارسة ولايتها على نفسها تمنح هذا الأمر لمن تنتخبهم مثلاً ليمارسوا هذا الدور بالنيابة عنها دون أن تغيب الأمّة في فترة النيابة هذه؛ لأنّ تخلّف النائب عن القيام بما أوكل إليه يسمح للمنوب عنه أو للموكّل بعزله أو رفضه أو وضع بدائل مكانه.

فالمقدّس عند العلامة شمس الدين ليس هو الدولة ولا النظام ولا السلطة، وإنّما المقّدس هو الأمّة عندما تكون مسلمةً، وفعل السلطة وممارسة الولاية تعبير بالواسطة عن قيام الأمّة بتولّي أمور نفسها وتقرير مصيرها عند العلامة شمس الدين.

لكن إذا اختارت الأمّة خياراً غير إسلامي في السلطة، كان من المنطقي تخطئتها في ذلك من وجهة النظر الإسلامية، وكان من اللازم على العاملين في الخطّ الإسلامي السعي للأسلمة في القوانين والدساتير والممارسات، بيد أنّ هذا السعي ـ من وجهة

نظر العلامة شمس الدين ـ لا يصحّ أن يكون قهريّاً أو عبر استخدام القوّة أو العنف، فالحركات الإسلاميّة والأحزاب الدينية ليس لها أن تمارس انقلاباً عسكريّاً مثلاً تفرض من خلاله الإسلام على الناس، كما ليس لها الدخول في ثورات دمويّة مسلّحة أيضاً، والسبيل المتعيّن هو القيام بتغييرات عبر الجمعيات الأهليّة ومؤسّسات المجتمع المدني ودوائر الدولة وعبر الإعلام وسلطاته وعبر التظاهرات السلميّة وأمثال ذلك، أي التغيير السلمي لا العنفي، فإذا استطاعت الحركة الإسلاميّة تغيير قناعات الأمّة لاختيار من هو الأصلح إسلاميّاً لتولّي السلطة من الاتجاهات الفكرية والعقديّة، كان من حقّها الحكم بإرادة شعبية عارمة، أمّا إذا فشلت فإنّ عليها أن تواصل جهدها السلمي هذا.

إنّ إسلامية الدولة يجب أن لا تعارض شرعيّتها، لأنّ الشرعية عند العلامة شمس الدين لا تنزل من الأعلى عبر نصب الحاكم من قبل الله بالاسم أو العنوان، وإنما تصعد من الأدنى إذا صحّ التعبير، أي من الأمّة نفسها، فإسلاميّة النظام لا تساوي شرعيّته، كما أنّ شرعيّته لا تعني إسلاميّته بالضرورة. والعلامة شمس الدين يدعو إلى الإسلامية والشرعية معاً، فبدعوته إلى الشرعيّة يرفض الدكتاتورية والاستبداد وكلّ سبل الوصول إلى السلطة من غير

طريق اختيار الشعب، وبدعوته إلى الإسلاميّة يرفض العلمانية وفصل الدين عن الدولة، لا بمعنى أنّه يرى عدم شرعيّة الدولة العلمانية، بل بمعنى أنّه يرى عدم إسلاميّتها، وهذا التمييز الدقيق هو الذي يجعل العلامة شمس الدين غير علماني في نظريته حول ولاية الأمّة على نفسها؛ لأنّ إعطاء الحقّ للأمّة في تقرير مصيرها السياسي شيء، وتصويب قرارها فيما اختارته شيء آخر، فنحن نعطيها الحق في اختيار أيّ مذهب سياسي ولو كان علمانيّاً، لكننا في الوقت عينه نخطؤها في اختيارها الخطّ غير الإسلامي.

طبعاً هناك مجال واسع لتحليل ونقد بعض جوانب نظرية العلامة شمس الدين وغيره، لا يسعه هذا الحوار، لكنّني أعتقد بأنّه حاول أن يصوغ نظريّةً متوازنة نابعة من اجتهاد فقهي هادئ، بل وقد تقدّم على كثيرٍ غيره في تحليلاته هنا، وشكّلت محاولته في هذا المضمار رغبةً في التوفيق بين الدين والعصر، وجواباً عن مشكلة الاستبداد في العالم الإسلامي والعربي.

لقد أراد شمس الدين الربط بين مفاهيم الديمقراطية والانتخاب والتعدّدية والشعب وغير ذلك مع مفاهيم الشورى والبيعة، إلى جانب أساسيات التشريعات الإسلاميّة.

◈ **نشكر تعاونكم وتجاوبكم.**

الحوزة العلميّة

بين الواقع والمرتجى

الحوزة العلميّة

بين الواقع والمرتجى[1]

هل تقوم الحوزات العلميّة بالدور المطلوب منها بشكل صحيح؟!

◈ أيّ فراغ في العالم الإسلامي من الواجب على الحوزة التصدّي لملئه؟ وهل الحوزة بصيغتها الحالية تؤدّي الدور المطلوب منها؟ وإلى أيّ مدى تستجيب الحوزة لمتطلّبات العصر وتحوّلاته، ولمتطلّبات الناس الحياتية المختلفة؟

● الحوزة كيانٌ يفترض أن يكون معنيّاً بما يرجع للشأن الديني، وهذا يعني أنّ المساحة التي نعطيها للدين في الحياة ستؤثر ـ سعةً وضيقاً ـ على المسؤوليّات التي تضطلع الحوزة العلميّة بها، فإذا كنّا نرى الدين نشاطاً روحيّاً فقط وعلاقة فردية خالصة مع الله سبحانه وتعالى، كما يرى ذلك بعض المفكّرين، فإنّ هذا معناه أنّ الحوزة

---

(١) أجرى هذا الحوار وأعدّه: أ. رحيل دندش، لمؤسّسة الفكر الإسلامي المعاصر في بيروت، ونشر في موقع المؤسسة على الشبكة العنكبوتيّة، عام ٢٠١٢م.

العلميّة مطالبة بإحياء الحياة الروحية في المجتمع الإسلامي، وليست مطالبة ـ بما هي حوزة دينية ـ بغير ذلك. وأمّا إذا قلنا بأنّ الدين هو الحياة كلّها ويتدخّل في كلّ صغيرة وكبيرة من نشاط الإنسان وفعله؛ فإنّ الحوزة العلميّة المتصدّية لفهم الدين عليها أن تسدّ ـ ولو نظريّاً وفكريّاً ـ كلّ الفراغات المرتبطة بحياة الناس من هذه الزاوية، فالموضوع إذاً يتبع نظريتنا في مساحة الدين ونطاقه، وهل نأخذ بحدّها الأعلى أم بحدّها الأوسط أم الأدنى؟ هذا كلّه من الناحية النظرية.

أمّا من الناحية العمليّة، فإنّنا نلاحظ أنّ الحوزات الدينية تقوم بدورٍ كبير وجبّار في المجتمع الإسلامي، ويكفينا أن نتخيّل عدم وجودها لنعرف حجم الدور العظيم الذي تقوم به حالياً، لكن هنا سؤال تفرضه عناية الحوزة بالجانب الروحي والفقهي من الدين: هل استطاعت الحوزة أن تواكب الأمور وتستجيب للواقع؟ طبعاً هناك صيغة أخرى للسؤال لا يطرحها أحدٌ منّا، وهي: هل تتخطّى الحوزة واقع المجتمع الإسلامي وتقوم هي بجرّه نحو الإمام ـ من منطلق كونها في مقدّمة المسيرة كما هو معلن في جدول برامجها ـ أم أنّها تواكبه أم أنّها متأخّرة عنه؟

لنبقى مع الصيغة الأولى للسؤال، وهنا توجد ملاحظات:

أولاً: إنّ الدين طمأنينة فردية واجتماعيّة، ﴿**ألا بذكر الله تطمئنّ القلوب**﴾، فلماذا تحوّل الدين من السكينة إلى التوتر؟ ولماذا ننتج متديّناً موتوراً؟! ولماذا بات التديّن مشروع مخاصمة وليس مشروع مصالحة؟ ولماذا بات التديّن معاداةً مع أنّه مؤاخاة كما يقول القرآن الكريم؟ ولماذا بات التديّن قلقاً من الآخر المشارك لي في الدين بعد أن كان يفترض أن يكون حُسنَ ظنٍّ به، يعكس هدوءاً في العلاقة معه؟ ولماذا صار التديّن ظلماً وهدراً للحقوق باسم الدين ومحاربة البدعة والضلالة بعد أن كان رمزاً للعدالة حتى في حقّ من تختصم معهم، كما يقول القرآن الكريم أيضاً؟ هل كلّ هذه المشكلات الراجعة لتحوّل الدين من سياق طمأنينة واستقرار إلى سياق توتر وانفجار سببها الواقع أم سببها أيضاً فهومنا المترهّلة للدين نفسه؟

في تقديري إنّ القضية متعدّدة الأسباب، وأحد أهم أسبابها هو المنتج المعرفي الديني الذي بات يولّد أحياناً أنموذجاً غير سويّ للتديّن، وهذا يعني أنّ المؤسّسة الدينية مطالبة بتحليل عدم التناسق بين الإطار الروحي العام الذي ينتجه الدين في علاقاته بين أبنائه وفي حضوره الروحي وبين الفهوم الدينية الفرعيّة التي باتت تخلق تديّناً عصبيّاً في الداخل الإيماني، بصرف النظر عن العلاقة مع العدوّ الكافر الذي لا نتكلّم عنه اليوم. لقد جاء الدين حلاً

لمشكلات الإنسان وأكبر خطأ نرتكبه عندما نحوّله إلى أن يصبح هو المشكلة التي نعاني منها في حياتنا.

ثانياً: يقول الفقهاء المسلمون ـ كما هو المعروف بينهم ـ بأنّ في الشريعة أحكام كلّ الوقائع السابقة والحادثة، ويقولون بأنّ تطوّر الفقه نتج عن استجابته لتساؤلات الواقع التي أخذت طريقها شيئاً فشيئاً إلى البنية الداخليّة للاجتهاد الفقهي، والسؤال هنا هو أنّ قضايا الدولة الإسلاميّة الحديثة والقوانين المدنية والجزائية والجنائية والاقتصادية ومسألة البنك وغيرها.. كلّها اليوم وقائع حادثة، وترفدنا كلّ يوم بالجديد من التساؤلات والأمور، والسؤال: هل كانت الاستجابة لهذه التساؤلات مرضيةً وبالمستوى المطلوب أم لا؟ في تقديري إنّ الأمر لم يكن كذلك لو قمنا بأدنى مقاربة، وليس هذا هو كلامي فقط، بل هو كلام أشخاص عاشوا فترةً طويلة في التجربة القانونية في الدولة الإسلاميّة وخبروا مآزق القوانين ومشاكلها.

إنّ عدد الفقهاء الذين يتصدّون لمعالجة مثل هذه القضايا الجديدة قليلٌ نسبيّاً، لا يتناسب مع حجم حضور هذه التساؤلات والتحدّيات، فهناك مجالان مهمّان نحن مطالبون بالاشتغال عليهما اليوم: مجال إعادة النظر في الاجتهادات السابقة وفقاً لأصول

الاجتهاد الجديد المتحرّر من ثقافة الإجماع والشهرة والسلف والاحتياط وغير ذلك، وهو مجال مهم جداً. ومجال الاشتغال على القضايا الجديدة. ولو أخذنا المجال الثاني ـ وتخطّينا المجال الأول الذي يعاني من مشاكله الخاصّة ـ لوجدنا حجم المنجز من قبل الفقهاء قليلاً بالقياس للواقع وإن كان كثيراً في حدّ نفسه. ولو قام باحث بتقرّي دروس البحث الخارج في الحوزات العلميّة اليوم لرأى ما يشهد على ذلك، حيث دروس مباحث العبادات تملؤ الأجواء، وكذا بعض دروس المعاملات، أمّا دروس المعاملات الجديدة وفقه المستجدّات والنوازل فهي أقلّ.

طبعاً من غير الصحيح أن نقول بأنه لا يوجد عمل، فهذا ظلم كبير، إنّما نقول بأنّ المقارنة بين الواقع والاستجابة، والمقارنة بين المكرور وغيره، تعطينا مؤشراً على أنّ الأمور لا تسير بالاتجاه الصحيح ولا تتنامى بشكل مطّرد. إنّ طلاب علوم الشريعة في الحوزة العلميّة عندما يقدمون على أخذ عنوان لرسالة الماجستير مثلاً ويكون جديداً فإنّهم يلاحظون وفرةً في المصادر السنيّة على مستوى الكتابات المتفرّقة بدرجة أكبر ممّا يلاحظونه على المستوى الشيعي، وهذا كلام ناتج عن تجربة، بصرف النظر عن أنّ المنجز السنّي إلى أيّ حدّ يحظى بجديّة بحثية، حيث وجدنا أيضاً بعض

أبرز الجامعات الدينية السنيّة يغلب على رسائلها البحثية والتخرّجية طابع نقل النصوص وجمع كلمات المتقدّمين أكثر من حلّ مشكلة أو معالجة موضوع بشكل حقيقي.

الذي ألاحظه أنّ هناك مجموعات شبابيّة حوزويّة تعمل تحت نطاق مؤسّسات بحثية، تحاول أن تستجيب للوضع، أمّا الجسم المركزي والذي يمثل الجهاز العصبي في الحوزة العلميّة فلا يملك هذه المواكبة بالدرجة المطلوبة، ومشكلة الحوزة اليوم أنّ المؤسّسات البحثية الكثيرة التي فيها تقع على هامش حركة الجسم التقليدي الذي يشكّل العصب الحيوي ـ وهو أمر توجد ملاحظات عليه لا داعي للدخول فيها الآن ـ وهذا ما يؤخّر عملية تحوّل الوضع الحوزوي زمنيّاً.

المرجعيّة الدينية والعزلة الاجتماعيّة والسياسية والثقافيّة!

◈ لماذا نجد الغالبية من كبار المراجع والعلماء في عزلة عن واقعهم الاجتماعي والسياسي؟

● أعتقد بأنّه ينبغي التفتيش عن أسباب هذه الظاهرة في الإرث التاريخي الطويل، فمن وجهة نظري المتواضعة يمكن تقسيم المذاهب الإسلاميّة ـ بحسب الغالب طبعاً ـ إلى مذاهب سلطة

ومذاهب معارضة ومذاهب حياد، فمذهب الجمهور هو مذهب السلطة عادةً، وإن كان هذا الكلام ليس على إطلاقه. والإسماعيلية والزيدية مذاهب معارضة كذلك، أمّا الإماميّة فطوال القرون التسعة الهجريّة الأولى كانت في الغالب مذاهب اعتزال وحياد، فلم تتدخّل في العمل السياسي ولا في العمل الإسلامي العام، على خلاف فقهاء السلطة وفقهاء المعارضة، وإنّني من الذين لا يتفقون مع الرأي الذي يضع كلّ مذاهب الشيعة في إطار ثقافة المعارضة؛ لأنّ المعارضة شكلٌ من أشكال العمل السياسي، ما لم نقصد بالكلمة عدم موافقة السلطة، ومجرّد أن يصدر فقيه هنا وآخر هناك كل قرنٍ موقفاً ما لا يعني أنّ هذا المذهب له تاريخه السياسي في عمل المعارضة أو نحوها.

ولعلّ أوّل مشاركة عامّة للفقيه كانت في العصر الصفوي مع بعض العامليين الذين تصدّوا للوقوف إلى جانب السلطة الصفوية كالشيخ الكركي (٩٤٠هـ)، لكنّ كل من يطلع على أحداث العصر الصفوي يعرف أنّ مشاركة بعض الفقهاء كانت محلّ خلاف كبير في المؤسّسة الدينية، وقد رفضها كثيرون، رغم إلحاح سلاطين الصفويّة عليهم وتقديم كلّ أشكال الدعم وتوفير الظروف لهم مثل ما حصل مع الشيخ الأردبيلي، ولم نجد العمل السياسي ظاهراً

إلا في عصر الاستعمار، فمنذ بدايات القرن التاسع عشر بدأنا نجد ظهوراً لحركة ـ وليس لأفراد ـ تهتمّ بالشأن العام، وغالباً ـ في البدايات ـ كانت سياسة هؤلاء إمّا سياسة مطلبيّة أو سياسة جهاديّة ضدّ الاستعمار، ولم يكن المشروع رؤيةً سياسيّة وحضوراً متواصلاً في الحياة الاجتماعية والسياسية، إلا مع القرن العشرين في تجربة الآخوند الخراساني والميرزا النائيني والشيخ فضل الله النوري وأمثالهم، وقد رأينا كيف أنّ الميرزا النائيني نفسه أخفى كلّ أوراق هذه التجربة وكأنّه تراجع عنها، وسحب ـ مع بعض الفقهاء الآخرين ـ كلّ أشكال معارضته للنظام القاجاري، تاركاً الحركة الدستورية آنذاك تأخذ مساراتها الجديدة.

وقد أدّى فشل علماء الدين في الإمساك بالأمور في الحركة الدستوريّة إلى خيبة أمل، غالباً ما تعزّز المطالبة بالعودة إلى ثقافة الانكفاء، ولهذا لم نجد حضوراً يُذكر منذ هذه الحركة إلى زمن ثورة مصدّق والشيخ الكاشاني في الخمسينيات، باستثناء تجربة الشهيد حسن المدرّس، وإذا كانت هناك أمور فهي المطالبة بالشؤون الدينية ورفع حظر الحجاب ومواجهة الانحراف الديني وما شابه ذلك. وبحركة الإمام الخميني ـ إلى جانب حركة الإمام موسى الصدر في لبنان، وحركة الإمام محمد باقر الصدر في العراق، مع الحركة

الشيرازيّة في شقّها السياسي ـ يمكن القول بأنّ الفقيه الشيعي دخل مرحلةً جديدة وخرج من العزلة والانكفاء والاكتفاء بإصدار بيان كلّ سنة حسب المناسبات، إلى مرحلة المواكبة السياسية والاجتماعيّة المتواصلة على صعيد الشأن العام.

وقد رأينا أنّه رغم كلّ هذا الذي حصل ما يزال الإرث التاريخي يشدّ كثيرين لرفض كلّ هذا الواقع الجديد الذي جاءنا منذ الستينيات من القرن الماضي، وقد تعزّز هذا الصوت بالحركات النقديّة الجديدة التي باتت ترى الدين شكلاً روحيّاً وفرديّاً وتراجعت عن اعتباره مشروعاً سياسياً واجتماعيّاً.

هذا المسلسل التاريخي سارت إلى جانبه تنظيرات ومقولات، من نوع فكرة أنّ الشيعة لا عودة لهم إلا بظهور الإمام المهدي، وأنّ الانتظار يتطلّب عدم التصدّي، وكذلك فكرة التقيّة بمدياتها الواسعة، إلى جانب بعض أشكال ما أُسمّيه ـ دون قصدٍ نقدي ـ الفقه التعطيلي، حيث لا مشروعيّة للجهاد الابتدائي أو لقيام دولة أو لرفع راية أو لصلاة الجمعة أو لإقامة الحدود والتعزيرات (النظام الجزائي) إلا في عصر ظهور الإمام المهدي، وكذلك سقوط وجوب صلاة العيدين في عصر الغيبة وغير ذلك.

ولعلّ ما ساعد على الاعتقاد بهذا الوضع مآلات تجربة الثوريّين

الشيعة عبر التاريخ من الإسماعيلية والزيدية، حيث لم تكن تعطي ما يبعث على تكرار تجربة الانتفاضات والثورات.

هذا السياق التاريخي والثقافي ما يزال إلى يومنا هذا يحكم نمط عيش كثير من الفقهاء وشكل ممارساتهم العامّة واليوميّة، وكلّما تعثرت التجربة السياسية والاجتماعية للمتصدّين من العلماء للشأن العام، عزّز هذا التيار الواسع رؤيته وزادت عمليّة الانكفاء، فهذا الموروث صار جزءاً من التربية والبناء الاجتماعي والشخصي لحركة الفقيه.

يضاف إلى ذلك ما يراه بعضهم من أنّ تصدّي الفقيه للشأن العام وزيادة تواصله المباشر مع الجماهير، يمكنه أن يخفّف من وهج الصورة المقدّسة المحفورة في الوعي العام عن المرجعيّات الدينية، وهذه حقيقة قائمة في بعض الأوساط، فكلّما قلّ الظهور زاد نشاط الخيال الشعبي التقديسي؛ لأنّ الظهور يعطي للإنسان صورته الواقعيّة، ويعرّضه للنقد العام، وهذا ما كان يشير إليه الإمام الخميني عندما كان ينتقد التصوّرات المغلوطة التي تجعل المتصدّي للشأن العام ملوّثاً بالرذيلة والتهمة فيما المنعزل المنكفئ طاهراً مقدّساً نورانيّاً، فالذي لا يعمل لا يخطأ كثيراً؛ لأنّه لا يعمل، وليس عنده إلا خطأ واحد وهو عدم العمل، أمّا من يعمل فمن الطبيعي

أن تظهر أخطاؤه وعيوبه ويأخذ حجمه الطبيعي.

إنّ فكرة الغائب الحاضر قويّة في حياة أكثر من وسط ديني اليوم، فالحضور المتمثل بالغياب والمتجلّي في عدم مواجهة المرجع للمجتمع والتواصل معه مباشرةً، سيبقي صورة المرجعيّة مقدّسةً، فكلّما ابتعدت عن شخص ولم أعرف عنه شيئاً صار عندي مجال لتكوين صورة عنه بمساعدة المخيّلة والافتراضات.

وإذا ذهبتُ أبعد من ذلك فإنّني أعتقد بأنّ بعض الفقهاء غير المتصدّين يخشى من التصدّي ويعترف في قرارة نفسه بأنّ التصدّي للشأن العام اليوم بات عمليّة معقّدة وتحتاج للكثير من الشروط واللوازم غير المتوفّرة فيه وفي محيطه الخاصّ، لهذا فهو يتهيّب ذلك ويخشى من تبعاته.

كما أنّ هناك عنصراً آخر ينبغي أن لا ننساه وهو أنّ تصدّي بعض الفقهاء يصوّر لبعضهم الآخر بأنّ تصدّيه شخصيّاً نوعٌ من المنافسة؛ لأنّ واقعنا لا يسمح كثيراً بالتعدّدية السياسية والفكريّة والاجتماعيّة الاستقطابيّة، فيخشى الفقيه من أنّه لو كان له حضوره السياسي والاجتماعي ليُبدي رأيه الصريح في كلّ شيء، أن يؤدي ذلك إلى تصادمه مع تيارات أخرى أو جهات قائمة أو شخصيّات فاعلة يختلف هو معها في الفكر والممارسة كلّياً أو جزئيّاً، وهذا ما

يساعد أيضاً على انكفاء عدد من الفقهاء والعلماء في هذه الفترة.

وكلّ هذا الذي قلته إنّما كان تفسيراً للحدث لا دفاعاً عنه ولا نقداً، وإلا فإنّني أجد أنّ أكثر المبرّرات هذه غير منطقيّة، وأنّ المرجعيّة الدينية مطالبة اليوم بأن يكون لها حضورها الدائم حتى لو لم تتبنّ نظريّة الدولة الإسلاميّة، حيث لا تلازم بين هذه المفاهيم، فالحضور لم يعد اليوم مختصّاً بالمجال السياسي السلطوي، بل صار يشمل مجالات وعناصر تواصل كثيرة جدّاً، كالحضور الثقافي والفكري والاجتماعي والإعلامي والخيري وغير ذلك.

إصلاح مناهج التعليم في الحوزات العلميّة، المسيرة والمآلات

◈ كيف ترون انعكاس المشاريع الإصلاحية في الحوزة، ولاسيما ما يتعلّق بالمناهج التعليمية، وهل ما حدث من إصلاحات هو مُرضٍ؟

● في الحقيقة هناك تقدّم ملحوظ جدّاً في مجال الاشتغال على إصلاح مناهج التعليم في الحوزات العلميّة في العالم الشيعي، فإلى جانب مساهمات جيّدة في هذا الإطار من بعض الشخصيات، منذ الشيخ محمد رضا المظفر والسيد محمد باقر الصدر وإلى الشيخ عبد الهادي الفضلي والشيخ باقر الإيرواني، وغيرهم كثير على الساحتين

العربية والإيرانية.. هناك تبنٍّ واضح من جانب إدارة الحوزة العلميّة في مدينة قم وغيرها للدخول في مرحلة جديدة من إصلاح مناهج التعليم، وهذه الإرادة الجادّة انطلقت بشكل حقيقي وفاعل منذ حوالي العقد والنصف لتستوعب الكثير من المجالات التعليمية والبحثية أيضاً. وبالفعل دخلت الحوزة العلمية في نظام تعليمي جديد في قم وبعض المناطق الأخرى، ولمسنا تحوّلاً ملحوظاً على هذا الصعيد يستحقّ الشكر والتقدير، رغم بعض المعارضة في بعض الحوزات الأخرى للدخول في سياق إصلاح المناهج.

مع هذا كلّه، يواجه مشروع إصلاح المناهج مشاكل ميدانية وتحدّيات ليست بالبسيطة، فأولى هذه المشاكل هي عدم موافقة بعض المرجعيّات الدينية وكبار الأساتذة والفقهاء على هذه المناهج الجديدة، وتحفّظهم على العديد من الكتب المعدّة مؤخّراً، وفي بعض الأحيان عدم دعمهم لحركة تجديد المناهج إن لم يكن لهم موقف سلبي.

وأذكر أنّ أحد المسؤولين الأساسيّين جدّاً في جامعة المصطفى العالمية (الحوزة العلميّة غير الإيرانية)، قال لي بأنّه عندما انطلق مشروع تطوير المناهج قبل عقد ونصف في حوزة قم، حاول أن

يأخذ مباركة مراجع التقليد هناك، لكنّه لم يحظ بدعم إلا من قبل السيد علي الخامنئي حفظه الله تعالى، وأنّ الباقين إمّا كانوا رافضين أو ساكتين أو محجمين ـ لأسباب متعدّدة ـ عن دعم مشروع من هذا النوع. إنّ حياديّة المرجعيّات وكبار الفقهاء أيضاً، فضلاً عن معارضة بعضهم أحياناً، يمكن أن يؤثر في حركة التجديد المناهجي سرعةً وبطأ.

وهناك مشكلة أخرى في التجديد المناهجي واجهت القيّمين على هذه المشاريع في أكثر من مكان، وهي الفقر العلمي الذي تحتويه بعض المناهج والكتب المعدّة حديثاً، ففي علم أصول الفقه مثلاً نحن نجد رغبةً في تخطّي مثل كتاب الرسائل والكفاية، لكنّ بعض الحوزات ذهبت إلى تبنّي كراريس صغيرة في أصول الفقه بدل إعداد مناهج أكثر عمقاً وأكثر تحرّراً من إشكاليات أصول الفقه السابقة، كما أنّ مجموعة من الموادّ الدرسيّة الجديدة لا تملك كتاباً درسيّاً يمكن الركون إليه من حيث الجودة والعمق والشمولية والاستيعاب والموضوعيّة والدقّة.

وإلى جانب ذلك، ظهر نظام الامتحانات بقوّة في أكثر الحوزات العلميّة اليوم، وبدل أن يصوّب اتجاه الدراسة الحوزويّة، إذ به ـ في ظلّ الوضع القائم ـ يدفع الطالب إلى استهداف النجاح في

الامتحان وتجاوز المرحلة، لكي يرجع إلى بلده دون أن يعيش عشق العلم وحبّ المعرفة وهمّ الفكر وأفق الثقافة ووعيها، فصار كثيرٌ من طلاب العلم يرجعون للكتب قبل أيام فقط من مواعيد الامتحانات، ثم يعرضون عنها بعد الامتحان أيضاً.

هذه المشاكل باتت تفضي إلى قناعة بأنّ تطوير المناهج ليس أمراً بسيطاً، بل يعاني من مشاكل يجب التفكير مجدّداً فيها. ومن الجميل أنّنا لمسنا هذا الهمّ في الفترة المتأخّرة عند جمع من القيّمين الذين باتوا ينتبهون بدقّة لمشكلة تسطيح مستوى العلم والمعرفة عند الطالب، لكن نظراً لعدم وجود موادّ وكتب درسيّة بديلة تحوي قدراً أكبر من العمق والاستيعاب، مع وجود تهافت في حركة بحوث الخارج مع حركة المناهج الجديدة، فإنّ بعض الحوزات أخذت ـ مع الأسف الشديد ـ بالرجوع إلى الكتب القديمة مرّةً أخرى تجاوزاً لمشاكل المناهج الجديدة، وهذه انتكاسة في تقديري تحتاج للتفكير مجدّداً.

إنّ التطوّر الذي حصل مقبول عندما نقارنه بما مضى، فقد تقدّمنا كثيراً، لكنّه مايزال يواجه مسيرةً طويلة لم تنته بعد، في ظلّ تسارع وتائر تطوّر العلوم في حقول التربية والتعليم ونحوهما، ونحن نأمل أن نصير على رأس القائمة في هذا المجال، لا أن نصبح في آخرها.

تأثيرات التفاوت الثقافي والطبقي والاجتماعي لعلماء الدين

◈ كيف تتعاطى الحوزة مع التفاوت الثقافي والاجتماعي لمنتسبيها؟

■ كما تتعاطى الجامعات مع هذه الظاهرة، فالمهم عندها أن يتقن الطالب دروسه ويرتقي بالمعرفة الدينية، ويسعى لتحسين أدائه الديني.

نعم، توجد في الحوزات العلميّة ظواهر تتصل بالاختلاف الطبقي، وهي جديرة بالدراسة الهادئة، أعني مثل ظاهرة الأسر والعوائل العلميّة، فإنّ الأعراف هنا تستدعي حصصاً وفرصاً أعلى للأسر العلميّة، انطلاقاً من عناصر النفوذ والعلاقات الوطيدة والإرث التاريخي، بحيث يبدو ذلك بشكل طبيعي ومتوقّع، ولهذا ربما يكون من الصعب على من هو خارج الأسر العلميّة أن يكون له موقع، لكنّ ذلك ليس على إطلاقه، فنحن نرى كثيراً مظاهر تكسر هذه القاعدة بقوّة، عندما يتمكّن الفرد من إثبات ذاته على المستوى العلمي.

بل نحن ما نزال نشهد هنا وهناك إلى اليوم نظرةً دونية لطلاب بعض المناطق مقارنةً بمناطق أخرى حتى في البلد الواحد، فضلاً عن البلدان والقوميات.

ويوجد شيء آخر في الدراسات الدينية وهو أنّ شخصيّات

الأفراد تترك أثرها على الحال الفكرية والاجتماعية للنشاط الديني، فتنوّعهم إلى أهل مدن وأرياف، وكذلك نقلهم لموروثاتهم القبلية والعشائرية والمناطقية والبلدانية أحياناً لداخل الحوزة يظهر بطرق مختلفة، فإذا كان هناك بلد مثلاً يعاني من قمع طائفي من قبل أهل السنّة، فإنّ طلاب العلوم الدينية فيه عندما يأتون إلى الحواضر العلميّة الكبرى فمن الطبيعي أن يتركوا أثراً في هذا الإطار بحيث يختلط السياسي بالديني. وهذا ما يفرض علينا ـ وأستغلّها هنا مناسبةً ـ أن يصار إلى دراسة المجتمع الحوزوي من زاوية علم الاجتماع، ويعمل على الاشتغال على مشاريع إحصائية للوصول إلى معلومات أكثر دقّة، ففي كثير من الأحيان نحن نبني نتائجنا عن الوضع الحوزوي على انطباعات أو على تجارب شخصيّة، فيما يفترض الدخول في مرحلة أكثر علميّة وأكاديمية مستعينين بعلوم إنسانية مفيدة في هذا الإطار، كعلم النفس بفروعه وعلم الاجتماع كذلك.

هل تخرّج الحوزات الدينية اليوم التزمّت والتعقيد والغِلظة؟!

◈ لماذا يُلاحظ أن بعض من يدخل الحوزة يخرج منها بصبغة من التعقيد والتزمّت الديني؟ ماذا تُخرّج الحوزة في عصرنا الراهن؟

✽ مفهوم التزمّت الديني مفهوم نسبي هلامي غير محدّد، فبعض الناس تعتبر أنّ الإصرار على المعتقد أو الانضباط الشديد

في الحياة نوعٌ من التزمّت، وأنّ الإنسان لا يصبح متكيّفاً مع المحيط إلا إذا أبدى استجابة وتنازلاً هنا وهناك على الدوام، وسكوتاً عن الخطأ والفساد، ومبادلة الرذيلة بالابتسامة. وبعض الناس يفهم التزمّت الديني بطريقة أخرى.

بالنسبة لي لا أفضّل استخدام هذا التعبير، ولا أفضّل حصره بطلاب العلوم الدينية حيث يشمل بعض المتديّنين أيضاً، وأرى أنّ الأفضل هو أن نضع كلّ شيء في سياقه، مثلاً في علاقة الرجل بالمرأة نجد بعضهم لا يسمح لزوجته حتى بالتكلّم مع الآخرين ولو في التلفون الذي يكون في المنزل عندما يتصل شخصٌ ما، وقد نجد إلى اليوم من لا يرضى بأن تكون الحوزات النسائية بحيث يقوم الأستاذ بإعطاء الدرس بشكل طبيعي، حيث يضعون بينه وبين الطالبات ستاراً، ويلقي عليهم الدرس من وراء الستار.

وعلى صعيد العلاقة مع الآخر المختلف فكرياً نجد بعض طلاب العلوم الدينية عندما يحضر في المجلس شخصٌ يختلف معه فكريّاً ـ وليس شخصيّاً ـ كأنّما ينقبض على نفسه ويتوتّر، بحيث ليست لديه قدرة التعاطي الإيجابي مع الآخرين عندما يختلف معهم فكريّاً وعقائديّاً، وهكذا.

وهنا يجب التمييز بين أن يكون منطلق هذا الشخص هو حكمٌ

شرعي يتبع اجتهاده أو تقليده، فلا يصحّ هنا أن أتعامل معه من منطلق التزمّت الديني، بل غاية ما في الأمر أنّني أختلف معه أو مع مرجعيّته الدينية في فهمها للقضية الدينية في هذا الموضوع أو ذاك.. وبين أن لا يكون منطلقه حكماً شرعيّاً أو قناعة فكريّة، بل شيء راجع إلى بناء الشخصيّة والعنصر التربوي الذي بنيت شخصيّة هذا الشخص عليه، وهنا لا يقوم الاختلاف على الأفكار، بل يرتبط بالمزاج الديني العام في وسط بعض رجال الدين والمتديّنين. والمزاج والشخصية لا تعني بالضرورة وجهة نظر فكريّة بقدر ما تعني عنصراً تربويّاً واجتماعيّاً، إذاً فعلينا التمييز بين ما يرجع للعناصر الفكريّة فيكون الخلاف في وجهات النظر، وهذا من حقّ الجميع، وبين ما يرجع للسلوكيات وبناءات الشخصيّة ممّا يمكن ربطه بالتزمّت والسلبيّة.

وثمّة أسباب لحالة الانقباض والانكماش والعصبية والتوتر التي يعيشها بعض طلاب العلوم الشرعيّة (وفي تقديري، ولكي نكون منصفين، فإنّ كثيراً منهم وربما أكثرهم، لا يعيشون هذه الحال)، أذكر منها:

أولاً: المحيط المغلق الذي يعيش فيه الكثير من طلاب العلوم الدينية، لفترات زمنيّة طويلة، فقد اعتاد طلاب العلوم الدينية على

الهجرة إلى مراكز العلم الكبرى كالنجف وقم. والحياة في هذين الفضائين هي حياة يتعرّف فيها الطالب غالباً على شبكة من الأصدقاء كلّها أو تسعين بالمائة منها ترجع إلى صنف واحد من الناس، وهو صنف رجال الدين، ومن ثم وعندما تمرّ السنوات الطويلة في هذه الهجرة، وتتبلور ثقافة الإنسان ونمط عيشه، فإنّه سيكون قد بلور نظام حياته على أساس عرف خاص جدّاً، وهو العرف الحوزوي، وهذا العرف يختلف بشكل طبيعي أحياناً ـ نتيجة تراكمات السنين ـ عن بعض عادات الناس خارجه. كما أنّ التحوّل في العادات والأعراف في عرف ديني منغلق مثل هذا يصبح بطيئاً، على خلاف تحوّلات الناس الخارجيّة، لاسيما في عصور المعلوماتية والتقنيات والحداثة وما بعد الحداثة.

وينجم عن ذلك في تقديري ظهور اختلاف في المزاج العام بين هذا الشخص وبين المحيط الاجتماعي العام عندما يرجع إلى بلده، وفي هذه الحال يظهر ضرب من التصادم في العادات وطرائق العيش، وفي بعض الأحيان يؤدّي التصادم إلى ارتكاس منظومة قيم العرف الخاصّ التي اعتاد عليها هذا الشخص، فيغيّر حياته بطريقة تبدو للناس أيضاً غريبة ونافرة. طبعاً كأنّما يبدو لي هذا الوضع قد خفّ في الفترة الأخيرة مقارنةً مع السابق.

ثانياً: إنّ مزدوج العرف العام للناس مع العرف الخاص الحوزي نتيجة المراكمة التاريخية تضع في وعي الناس صورةً خاصّة لرجل الدين، وهذه الصورة تقيّد رجل الدين وتمنعه من أن يفكّها، فرجل الدين لو كان شخصاً كثير المزاح والضحك أينما كان فسوف يلام، ولو أراد أن يجلس في الصفّ الأخير من المسجد أو الحسينية لألحّت عليه الناس، ولو أراد أن يذهب إلى مقهى محترم لكي يجلس مع الناس فيه فإنّه يتعرّض للكلام من قبل الناس ومن قبل أقرانه أيضاً.. هذا النسيج المحيط يقيّد من رغبة بعض طلاب العلوم الشرعية بالانفكاك عن هذا الوضع، وهنا أركّز على المتزيّين بلباس رجال الدين.

بل قد تفرض بعض الثقافات عليهم والأعراف في قراهم ومدنهم أن لا يخرجوا إلى السوق ليشتروا الأغراض ويعودوا حامليها مشياً على الأقدام مثلاً.. إنّ كثيراً من هذه الأمور تحصل لبعض علماء الدين بحسب اختلاف البلدان والدول، ولا يشعر الكثيرون بها، وهي تفرض عليه أن يظلّ ظاهراً بنوع من (البرستيج الخاص)، كي يحافظ على سمعته، وهنا يحصل أحياناً أن تقع الازدواجية في شخصيّة بعضهم، فيختلف باطنه وطبعه الأصلي عن ظاهره تماماً، وهذا شيء لا يراه إلا المقرّبون منه. لهذا من

الضروري الاشتغال على هذا الجانب الذي يضعه في مدار يحدّ من حركته وتنفيس رغباته بشكل تلقائي وعادي.

ثالثاً: تتحرّك الثقافة الدينية منذ قرون على مبدأ المواجهة المباشرة مع الانحراف، وهذا شيء نلمسه في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكثير من العلماء يتعاطون في أساليب التغيير والتأثير الاجتماعي بالمنهج المباشر، فلو صعد في سيارة أجرة وكان سائق السيارة يضع أغنيةً، فإنّ رجل الدين ـ بحسب ما اعتاد وقدّمته له الثقافة الدعوية في قضايا الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ يحاول أن يواجه السائق مباشرةً، ونحن نجد أنّ بعض الفقهاء كان يرى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يجب في الأصل أن يكونا بصيغة الأمر والنهي، أي يجب أن أقول للسائق: اخفض صوت المذياع، أو أقول له: لا تضع أغنيةً.

وهذه الثقافة المباشرة في التغيير والإصلاح والدعوة أظهرت بعض طلاب العلوم الدينية والمتديّنين أشخاصاً فجّين غلاظاً في تعاطيهم مع الأمور؛ لأنّ الثقافة التجربية الموروثة اعتادت على نمط المواجهة المباشرة، وعلى نمط أنّني أريد منه أن يأخذ درجة المائة في المائة في الامتحان، وإلا فلا قيمة له حتى لو أخذ عشرين في المائة.

ويعزّز بناء هذه الثقافة المباشرة في المواجهة والفظّة ما يقرؤه ويدرسه طالب العلم في التراث الإسلامي، فقد كان يستخدم المصلحون سابقاً مثل هذه الأساليب، فيظنّ أنّ تطبيق الأمر بالمعروف يجب أن يماهي ويحاكي نمط حياة العلماء الآخرين، ونحن نعرف أنّ أحد أبرز الأشكال المعتمدة في التربية الأخلاقية والسلوكية في الحوزات الدينية هو منهج قصص العلماء وتجاربهم، وهذه القصص يتمّ تلقّيها وكأنها نماذج تحتذى، دون نظر إلى اختلاف الظروف والملابسات وأنماط العيش، فيسعى اللاشعور في طالب العلم لكي يعيد تطبيق هذه القصص في حياته أحياناً. مثلاً نحن نأخذ أبا ذر الغفاري، وكأنّنا نريد الآن أن نخرج إلى الأسواق وبيدنا العصا ثم نضرب هذا أو ذاك.

إنّ ثقافة استنساخ التجارب استنساخاً حرفيّاً تشلّ قدرة الإبداع عندنا في ابتكار الأساليب الجديدة غير المباشرة والتي تحوي نمطاً من التكتيك والاستيعاب والجذب، ولعلّ هذا ما يجعل القوّة الدافعة عند بعضهم أقوى من الجاذبة.

لعلّ بإمكاني أن أعطي مثالاً آخر، فلغة التراث العربية تحوي كمّاً من التعابير التي باتت اليوم حادّة وقاسية، وعندما يشبع الذهن بها فهو يحاول أن يطبّقها. ففي اللغة القديمة نجد كلمات قاسية جدّاً

ربما تكون في حينه شبه قاسية وضخّها الدلالي السلبي أخفّ درجةً منه في مثل عصرنا، فعندما لا ألاحظ اختلاف دلالات التعبير اللغويّة والإشاريّة من زمن إلى زمن فقد أقع في مشاكل، والكلام يجرّ الكلام فهناك من يرى أنّ كلمة (لعنه الله أو لعنة الله عليه)، كانت دعاءً في ذلك الزمان، أمّا اليوم فهي شكلٌ من أشكال السباب، فلو قلتُ لشخص: لعنك الله أو لعن الله فلاناً، فهي سُبَّة فيلحقها حكم السبّ لا حكم اللعن، وهذا مثال ـ لو صحّ ـ يكشف عن أنّ اختلاف الدلالات عبر الزمن مهمّ جدّاً في فهم الأمور.

رابعاً: النزعة الدوغمائيّة التي يتربّى الكثيرون عليها وتؤدّي إلى قطع احتمال الخطأ في أفكاري وتصوير الآخر بأنّه ظلام، إنّ البعد عن ممارسة التعدّدية يجعل الإنسان لا يتحمّل النقد ولا يتقبّله، ممّا يضعه في دائرة التوتر والرفض الدائم، ويشعره بأنّ نقد أفكاره هو تسقيط له واستهداف لشخصه، وهناك من طلاب العلوم الشرعية من يرى أنّه لو انتقدت مسألةً دينية فهذا معناه أنّه بنفسه وبفئته مشمول للنقد، فنقد الأفكار الدينية قد يراه البعض مؤدياً إلى زعزعةٍ في مواقع السلطة الدينية، فيعني بالتالي نقدها واستهدافها، والنقد ظاهرة غير متداولة، لاسيما إذا صدرت من غير رجال

الدين ضدّ رجال الدين، ولشدّة التصاق رجال الدين بالدين في الوعي العام يصبح نقد رجال الدين نقداً للدين وبالعكس، ويغدو نقد المنبر الحسيني نقداً للحسين عليه السلام مثلاً، فيوجب هذا النقد التوتر وعدم القدرة على التحمّل وفقدان الإيجابية في التعاطي مع الآخر، مما يُظهر طالب العلم الديني وكأنّه غير إيجابي ولا متعاون، لاسيما في هذا العصر الذي كثر فيه المنافسون الفكريّون.

خامساً: ثمّة عنصر له علاقة بالتربية الدينية والفكريّة، وهو مسألة التحرّق على الدين، فكثير من الدعاة ينظرون إلى التفاعل مع الانحراف الديني من موقع الجرح، فعندما يجدون انحرافاً فهم يجرحون في أعماقهم ويتألّمون، وهذا شيء في حدّ نفسه جميل ويعبّر عن صفاء روحي وصدق أيضاً، لكنّ ردّة الفعل الناجمة عن هذا الجرح العاطفي لا تكون وفقاً لقواعد العمل الصحيح دينياً، بل يجري الاستسلام للجرح، ومن ثم حدوث ردّة فعل غاضبة نتيجته.

فالله تعالى كان يؤدّب نبيّه دوماً بأن لا تذهب نفسه حسرات على الكافرين، وأن لا يحزن عليهم، وأنّ عليه أن يقوم بمهمّته وأن لا يعيش الهمّ والغمّ والكآبة والتوتر والقلق والحزن لحال الناس، بل يركّز نظره على علاقته بوظيفته الدعويّة، فمن آمن نجا ومن لم

يؤمن فأمره إلى الله. ولو أنّ الدعاة اليوم طبّقوا مثل هذا المبدأ القرآني الوسطي لصار الخطاب الديني أكثر هدوءاً، وأبعد عن التشنّج والعصبية والانفعال والتوتر.

الحوزة وفوضى اعتمار العمامة!

◈ من المعلوم أنّه لا رسوب في مراحل الدراسة الحوزوية، والجميع يعتمر العمامة في نهاية المطاف، ألا يمثل ذلك خطورةً كبيرة على موقعيّة الحوزة ككل؟ وما الإجراءات التي تعتبرونها ضروريّةً في هذا الإطار؟

● من الطبيعي أن لا تكون هذه الحالة صحيّةً، ويبدو لي أنّه قد تمّ الانتباه لهذا الموضوع من قبل العلماء والقيّمين على الحوزات العلميّة، لكنّ المشكلة تكمن في عدم وجود آليّة واضحة تحول دون اعتمار شخص للعمامة والتصدّي للشؤون الدينية، وأحد أسباب هذا الوضع هو فوضى الانقسامات الفكريّة والسياسية في الساحة الشيعية، فنحن لو منعنا شخصاً من شيء من هذا القبيل وجرّدناه من لباسه الديني ـ إذا صحّ التعبير ـ فمن الممكن أن يذهب ناحية مرجعيّة دينية أخرى قد ترى أو تستنسب بقاءه على وضعه الطبيعي، أو قد يذهب إلى موقع قوّة سياسي موجود وفاعل في الساحة، بحيث يصبح من العسير جدّاً ضبط الأمور؛ لأنّ ضبطها

سوف يؤدّي إلى مواجهات بين التيارات والقوى الفاعلة في الساحة الشيعيّة.

يضاف إلى ذلك مشكلة أخرى، وهي عدم وجود معايير موحّدة متفق عليها عند الجميع لتقويم شخص ما من الناحية العلميّة أو من ناحية ما يلزم توفّره فيه كي يتصدّى للشأن الديني؛ فمن الممكن أن يرى بعضنا أنّ هذا الشخص ـ بما يملكه من معلومات بسيطة ـ يصلح لأن يكون متصدّياً للشأن الديني، فيما يرى الآخرون أنّ ذلك لا يبرّر السماح له بالتصدّي للأمور الدينية العامّة، ومرجع ذلك إلى الاختلاف الجذري ـ وليس السطحي ـ في قراءتنا للعناصر العلميّة التي ينبغي أن يتوفّر عليها المتصدّي للشؤون الدينية.

وهذا الأمر نجده حتى على مستوى المرجعيّات الدينية، فهناك خلاف جذري في معايير المرجعيّة، فبين من يرى ـ على سبيل المثال ـ أنّ التخصّص والتعمّق في علم أصول الفقه بوضعه الحالي شرطٌ أساس لتوصيف شخص بالاجتهاد أو الأعلميّة، يرى فريق آخر بأنّ هذا المعيار ليس صحيحاً، بل قد وجدنا من يذهب إلى أنّ المبالغة في مباحث أصول الفقه تعيق سلامة الاجتهاد وتبعد الإنسان عن العناصر الأساسيّة للاجتهاد السليم مثل اللغة

وعرفيّتها ومثل التاريخ وسياقاته ومثل البعد المضموني للقرآن الكريم.

مشكلتنا الرئيسة أنّنا أمّةٌ تتنازع منذ أكثر من قرن على قضايا لم تحسم خياراتها فيها بعد، الأمر الذي يبدينا تكراريين، فقضايا المرأة مثلاً وقضايا الفقه السياسي ما تزال النقاشات فيها على أشدّها منذ قاسم أمين والميرزا النائيني وعبد الرحمن الكواكبي إلى يومنا هذا، بينما الذي حصل في الغرب ـ سواء أصابوا أم أخطؤوا ـ أنّهم حسموا خياراتهم في القضايا الكبرى بما وفّر لهم الانتقال إلى مرحلة جديدة.

إنّ معايير العلميّة والاجتهاد والتبليغ الديني والأعلمية وولاية الأمر وغيرها ما تزال محلّ نقاش في أولى أوّليّاتها، إذا صحّ التعبير، وفي ظلّ وضع من هذا النوع من الصعب الانتقال إلى مرحلة الضبط القانوني الحاسم.

نعم، توجد مسألة نظام الامتحانات وقوانين الانتساب للحوزة العلميّة، وهي مسألة بتنا نجدها حاضرةً بقوّة في الحوزات العلمية المختلفة، لكن يبقى أنّ هذا النظام ـ رغم قدرته على الحيلولة دون منح شخص ما شهادةً معيّنة بمستوى علمي معيّن ـ إلا أنّه ما يزال غير قادر على ضبط مسألة اعتمار العمامة والتصدّي للشأن الديني

العام؛ والسبب أنّ هذا النظام هو نظام تعليمي داخلي، فيما مسألة العمامة هي شأن اجتماعي عام تحتاج إلى تضافر القوى للوصول إلى حلّ فيها.

ففي اختصاص الطبّ مثلاً نحن نجد أنّ ما تقوله الجامعة يشكّل معياراً في قبول شخص أو عدم قبوله من قبل الدولة والنقابات المختصّة، ومن ثم يؤثر ذلك في السماح له بفتح عيادة طبيّة أو عدمه، بينما هذا الوضع ليس موجوداً في الحوزات العلميّة؛ فإنّ الحوزة قد لا تعطي شهادةً بإكمال شخص لدراساته، لكنّ هذا ـ رغم حُسنه في حدّ نفسه ـ لا يشكّل شيئاً رادعاً لو أراد شخصٌ التصدّي؛ إذ لا يوجد تنسيق بين قوى الأرض الفاعلة القادرة على منع شخصٍ، وبين الجهة العلميّة المتمثلة في القسم التعليمي في الحوزة العلمية. هذه مشكلة رئيسة.

ومن الضروري أن أشير هنا، إلى أنّني أرفض بشدّة تفرّد تيار خاصّ مهما كان قويّاً ويشكّل الأغلبية، في التصدّي لضبط هذه المسألة؛ وهذا موضوع إشكالي آخر؛ لأنّ ثقافتنا العامّة مركّبة بطريقة قد يؤدّي الضبط المشار إليه فيها إلى قرارات استبدادية، يتمّ فيها تجريم الناس وفقاً للرأي والفكر، فلو أعطينا بعضهم اليوم هذا الحقّ في ظلّ ثقافة إقصائيّة، فسوف يقومون بمنع بعض الناس

من التصدّي بحجّة أنّه لا يتوفّر على المستوى العلمي أو لأيّ سبب آخر؛ فيما يكون واقع المنع هو التحيّزات السياسية أو الفكرية أو الثقافيّة؛ ويكون واقع الحال أنّ فلاناً لا ينبغي أن نسمح له بالتصدّي من موقع أنّه معارض سياسي، أو من موقع أنّه مبتدع، أو من موقع أنّه ينتمي للجماعة الفلانية المعروفة بإفراطها المذهبي، وهكذا. وفي ظلّ عدم وجود وعي متعالٍ عن الاصطفافات والتحيّزات اللاموضوعيّة يصعب علينا أن نرضخ للقبول بضبط هذه الحالة، نظراً لمخاطر كثيرة على هذا الصعيد، وهذا ما يفرض الكثير من التفكير في آليات مشاركة جميع الأطراف، وفي قوانين ومعايير المنع أو القبول قبل البدء بهذه المرحلة.

وطبعاً هذا كلّه لا يمنع وجود قاسم مشترك بين الجميع يتفقون عليه، يمكن تنفيذه بوصفه مرحلةً أولى، بل قد حصل ذلك هنا وهناك في بعض المرّات القليلة.

المؤسّسة الدينية والموقف من الفكر الغربي المعاصر

◈ كيف تتعاطى الحوزة اليوم مع الفكر الغربي؟

● تشهد الحوزة العلميّة اليوم عدّة اتجاهات على مستوى الموقف من الفكر الغربي وكيفية التعاطي معه ونمط العلاقة

الفكريّة مع الغرب:

١ ـ **فهناك الجسم المدرسي** (التقليدي) المتمثل ببعض المرجعيات الكبرى وفقهاء الدرجة الأولى، وهو يميل إلى اعتماد سياسة تجاهل الغرب، وكأنّه حدث عابر، ولا يشكّل أيّ قلق معرفي أو استدعاء فكري للمشاركة في شيء أو العمل على شيء ما، ولهذا لا نجد في أدبيّات هذا الفريق تداولاً لهموم العلاقة مع الغرب الثقافي، ولا يشكّل الغرب ـ بوصفه حضارة اللحظة ـ سوى مادّة قد ترد في بعض الأسئلة أو موضوعاً قد يطرح في سياق التوجيهات العامّة المحذّرة من الانحراف نحوه.

وعندما أتكلّم عن الغرب فلا أتكلّم عن التيارات الفكرية المتماهية أو المتأثرة بالغرب في العالم الإسلامي، وإنّما عن الغرب نفسه بوصفه منظومة فكريّة ثقافية حضاريّة.

وما يبدو لي هو أنّ هذا الاتجاه التقليدي رغم اعتقاده بخطورة الغرب وضرورة التحذير منه، لكنّه لا يجد تحدّياً للاشتغال على قضاياه الفكريّة والثقافية، بل نحن نجد أحياناً كثيرة تركيزاً على الاهتمام بالآخر المذهبي أكثر من الآخر الحضاري أو الديني، وهذا ما يفسّر أيضاً ضعف حضور دراسات علم الأديان المقارن، وقلّة معرفة طلاب العلوم الدينية ـ بمن فيهم المختصّون بعلم الكلام

واللاهوت ـ بالفكر المسيحي أو اليهودي أو غيرهما، بل عندما أقدمت بعض الشخصيات على تأسيس جامعة دينية في مدينة قم تعنى بقضايا الأديان تعرّضت للنقد الشديد بحجّة ترويج الضلال، ولولا دعم بعض المرجعيّات المستنيرة، مثل مرشد الثورة السيد علي الخامنئي، لما كتب لهذه المشاريع الاستمرار.

ولو تأمّلنا في رؤية هذا الفريق أساساً للغرب وتقييمه لمنجزه الفكري، فسوف نرى أنّه لا يعدّه شيئاً ذا بال، أو يليق بأن نهتمّ به، وأنّه تكفي فيه بعض المداخلات الخفيفة، ونجد بعضهم يعيب على مثل السيد محمد باقر الصدر كيف انجرّ ـ متأثراً بالغرب ـ للاهتمام بقضايا مثل المنطق الاستقرائي الذي لا يحمل بنظرهم أيّ قيمة معرفيّة تُذكر.

٢ ـ وهناك فريق آخر داخل الحوزة العلميّة، ينظر إلى الغرب بشكل جادّ بوصفه خطراً معرفيّاً وثقافيّاً، ويتعامل معه من منطلق فكرة (الغزو الثقافي)، ولهذا تحكم آليات تعامله معه كلّ عناصر الحرب والمواجهة والدفاع والهجوم وغير ذلك ممّا تحمله فكرة الغزو وارتداداتها، وهذا ما فرض على هذا الفريق استخدام المنطق الجدلي مع الفكر الغربي بشكل كبير جدّاً وإن لم يكن دائماً، والتعامل مع الغرب من منطلق عقليّة النقد، لاسيما وأنّ هذا الفريق يرى أنّ

الغرب يشكّل المرجعيّة المعرفيّة والعمق الاستراتيجي لتيارات سياسيّة تقع على خلاف حادّ مع الفكر الديني السائد في الحوزات العلميّة، الأمر الذي يشجّع أكثر على القيام بعملية تعرية للفكر الغربي بوصفه فكراً مرجعيّاً.

٣ ـ وهناك فريق ثالث يرى في الغرب تحدّياً وحاجة في الوقت نفسه، فالغرب تحدٍّ؛ لأنّه يضع أمام الفكر الديني تساؤلات مقلقة وليست بسيطة أو عابرة، وهو حاجة؛ لأنّه يملك تجربة وثقافة يمكن الاستفادة منها في المراكمة المعرفيّة للفكر الإسلامي نفسه.

وهذا الاتجاه في الحوزة يختلف تماماً عن الاتجاهين السابقين، وتمثله الكثير من التيارات التجديدية والنقديّة الدينية المعاصرة، فلا يريد هؤلاء أن يبسّطوا المشكلة التي خلقها الغرب أمام الدين، أو يسطّحوا الوعي الإسلامي بهذه المشكلة، أو يتجاهلوا الأزمة القائمة كما كان يريد الفريق الأوّل، كما لا يريدون معاداة الغرب الحضاري والثقافي والنقدي والفكري في قراءته لقضايا الدين والحياة، كما كنّا نشاهد عند الكثير من أنصار الفريق الثاني، بل يرون الغرب ندّاً يصلح للمنافسة، ومنطق المنافسة يختلف عن منطق المعاداة، وأن يسعى الآخر لكي يربح جولته عليّ لا يعني أنّه يعاديني، وهم لا يجدون حرجاً في التعلّم من المنافس نفسه لأجل

التمكّن من تجاوز مشكلات الذات، كما فعل هو على بعض الصعد.

وهؤلاء لا يرون الغرب عيباً أو فزّاعة أو ضحالةً معرفيّة، بل يجدون فيه الكثير من العمق والإنجاز والتقدّم في مجال العلوم الدينية والإنسانيّة، فضلاً عن المجال التقني وأمثاله مما يتفق الجميع على التقدّم الغربي فيه. إنّهم يميزون من وجهة نظرهم بين الغرب الاستعماري والغرب الحضاري والفكري، ويرون هذا التمييز معقولاً وغير غريب.

وإذا تجاوزنا هذا التقسيم الثلاثي، واقتربنا أكثر مما يجري على أرض الواقع في الحوزات العلميّة، فسوف نجد توجّهاً جيداً نحو الدراسات الغربية في أوساط الشباب الحوزوي، وانفتاحاً على اللغات، بل على التخصّص في الفكر الغربي من خلال الانتساب إلى الجامعات الغربيّة نفسها، لكنّ هذا الشيء يظلّ أقلَّ بالقياس إلى الحالة العامّة التي تهيمن على الحوزات الدينية في العالم العربي والإسلامي.

المرأة والحوزة والاجتهاد

◈ أين المرأة من الموقع القيادي الاجتهادي؟ وما الأسباب التي

تعيق تصدّيها لهذا الدور المطلوب؟

● إذا لاحظنا الوضع القائم في الحوزات العلميّة، فنحن نجد تقدّماً مذهلاً للدراسات الدينية في الوسط النسوي، فقد أُسّست جامعات وحوزات كثيرة مخصّصة للنساء، ولا تضمّ أعداداً بسيطة أو عابرة، بل باتت تشكّل ثقلاً كبيراً، كما بتنا نشهد دراسات دينية كثيرة تنجزها المرأة في الحوزات العلميّة أو ما هو قريب منها.

وما ساعد على هذا الأمر في تقديري هو الثقافة التي تحكم المجتمع الإيراني أكثر من الثقافة الدينية نفسها، فالمجتمع الإيراني يتقبّل حضور المرأة ومشاركتها ويعطيها عناصر قوّة على المستوى الاجتماعي قد تفتقده الكثير من البلدان الإسلاميّة التي تحاول الاقتراب أو التماهي مع الشريعة، ولهذا فنحن نجد أنّ الدراسات الجديدة في قضايا المرأة تحظى غالباً بموافقة ـ أو عدم مخالفة ـ في الوسط الديني في إيران، ولا تتعرّض للنقد الذي تتعرّض له التغييرات الفقهية في الفتاوى والبحوث على مستوى مغاير لفقه المرأة، ويرجع ذلك للميل العام لإعطاء المرأة المزيد من الحقوق.

أمّا عدم وصول المرأة للموقع القيادي الاجتهادي كما جاء في السؤال، فيرجع في جزء منه إلى الفتاوى السائدة التي لا تسمح للمرأة بالتصدّي للمناصب العليا كالقضاء والمرجعيّة وولاية

الأمر، فإنّ هذا السياج الفتوائي يحول بطبيعة الحال دون خلق طموح ـ نسوي أو عند القيّمين على المؤسّسات النسوية التعليمية والبحثية ـ بالوصول إلى هذه المرحلة، ومن ثمّ لن يسمح لنا بأن نجد توجّهاً نسويّاً نحو ذلك.

لكنّ ثقافة الحظر هذه ليست هي العنصر الوحيد أو حتى الأساس في تقديري، بقدر ما يرجع الأمر إلى أنّ الانتقال من مرحلة تجهيل المرأة إلى مرحلة التعليم لا يمكنه أن ينتج بسهولة تقدّماً على هذا المستوى، فالقيادة الاجتهادية تعني المرجعيّة أو ما هو قريب منها. وخلال جيلٍ أو جيلين فقط من الصعب في عالمنا الإسلامي الانتقال بالمرأة التي ندر أن تحظى بالحضور في الدرس الحوزوي إلى مستوى أن تصبح مرجعاً للتقليد أو مجدّداً في الدين.

وما عزّز هذه الحال أنّ الجامعات والحوزات النسويّة عندما أُنشأت أخذت في سياستها الاستراتيجية تعليم المرأة والخروج بها من مرحلة الجهل الذي فُرض عليها إلى مرحلة العلم الديني، وليس منافستها للرجل في مواقع القيادة الاجتهاديّة، وقد ظلّت هذه السياسة قائمة إلى يومنا هذا؛ لأنّ الحاجة للمرأة الحوزوية كان يغلب عليه الحاجة للعنصر النسوي القادر على التصدّي لقضايا المرأة وتعليم النساء، الأمر الذي غلّب الجانب التبليغي الدعوي في

الأهداف على الجانب الإبداعي الاجتهادي؛ لأنّ المرحلة تحتاج إلى ذلك. لكنّ هذا لم يعدمنا اهتماماً بالجانب البحثي والاجتهادي عند المرأة، وهناك حديث عن مجموعة من النساء اللواتي بلغن مرحلة الاجتهاد، وأنّ منهنّ من مُنحت إجازات اجتهاد من بعض الفقهاء، كما نجد نساء قلائل كانت لديهنّ بحوثٌ فقهيّة استدلاليّة اجتهادية منشورة في فقه الطهارة وغيره، وهذا مستوى جيّد في مرحلة زمنية معقولة.

إنّني أعتقد أنّ رفع سقف الطموحات من جهة والدخول في بعض التعديلات الطفيفة في مناهج التعليم الحوزوي النسوي، وتوفير المناخات بشكل أكبر لولادة جيل نسوي حوزوي مفكّر ومبدع، من شأنه أن يقدّم مسيرة المرأة الحوزوية في مجال الاجتهاد الديني، وهذا كلّه يحتاج في هذه المرحلة لرعاية أبويّة من قبل بعض المرجعيات الدينية الكبرى بحيث توفّر ضمانات وعنصر أمان ودعم لمثل هذه المشاريع المهمّة.

العلاقة بين المثقف والفقيه، وبين الحوزة والجامعة

◈ كيف تنظرون إلى علاقة علماء الدين مع المفكّرين والمثقفين؟ ومن برأيكم الأقدر على تقديم الدين بصورة أفضل؟

❁ في الحقيقة هناك تواصل جيّد في العقود الأخيرة بين المثقف

والفقيه، وقد ظهر في أوساطنا الفقيه المثقف والمثقّف الفقيه، وهذه ظاهرة صحيّة، لكن وكما هي حال الحياة لابدّ من التنازع بين من يملكون سلطةً ما، على دائرة النفوذ ولو كانت قصودهم هي الخير، فالعلم سلطة، ويملكه المثقف والفقيه معاً، ومن الطبيعي أن يبحث الفقيه عن مواقع لممارسة سلطته ونفوذه بالمعنى الإيجابي للكلمة، وهكذا الحال في المثقف.

وإذا كانت العلوم الطبيعية لا تبدي تصادماً بين الفقيه والمثقف اليوم بشكل كبير، فإنّ العلوم الإنسانية التي تطوّرت بشكل مذهل بعد الحرب العالمية الثانية أخذت تجتاح أماكن في الحياة الإنسانية لطالما عدّت من نشاط الدين ومساحة عمله واشتغاله، مثل الجوانب التربوية والاجتماعية والنفسيّة والروحية والفلسفية والسياسيّة والقانونية والتاريخية وحتى اللغويّة وغير ذلك.

إنّ هذا التصادم من شأنه أيضاً أن يولّد عدم اعتراف من قبل كلّ طرف بالآخر، وهذا ما نراه اليوم في أكثر من موقع تحت ذرائع وحجج متعدّدة متبادلة، وسلب الاعتراف يساوي سلب الوجود، وهو يعني الدفاع والحرب.

لهذا وغيره نجد العلاقة مأزومة اليوم بين المثقف والفقيه في بعض المواقع، رغم تناغمها في مواقع أخرى لاقت نجاحاً

وارتياحاً، وأعتقد أنّ الجيل الجديد منقسمٌ على نفسه أيضاً إزاء طريقة التعامل مع الآخر الفكري، ولعلّ ما يكشف عن عمق الأزمة أنّ بعض الدول الإسلامية الكبرى بدأت منذ بضع سنوات بمشروع جديد لإعادة أسلمة الجامعات، وذلك عندما وصلت إلى نتيجة تقول: بأنّ كلّ النظام المعرفي الذي ندرّسه في الجامعات لم ينتج سوى متعلّماً ومثقفاً مختلفاً مع الدين؛ لأنّ أساسيّات العلوم الإنسانيّة أساسيات علمانية لا تشاد على وفق رؤية غيبية فلسفية دينية، وهذا أمر بالغ الخطورة وشديد التعقيد.

أمّا عن من يمكنه تقديم الدين بشكل أفضل، فإنّ كلّ فريق من الفريقين لديه نقاط قوّته المضيئة وتاريخه الزاخر، لكن في الوقت عينه يعاني كلّ منهما من مشاكل لا تسمح لي بأن أقول بنحو الإطلاق بأنّه الأقدر على تقديم الدين اليوم، فلديّ قلق شخصي من أكثر التيارات الثقافية في تعاطيها المستعجل والمبتسر أحياناً مع الظواهر الدينية، وانطلاقها في كثير من الأحيان من موقع ردّة الفعل، ومن الموقع غير الأكاديمي في معالجة الأمور، وانبهار أكثر من جمع فيها بالمنجز الغربي بحيث يفضي ذلك إلى حالة من استلاب الفكر عند هذا الفريق. ولديّ قلق آخر مماثل على مستوى المؤسّسة الدينية، حيث بدءنا نجد نزوعاً نحو اللاعقلانية وابتعاداً

عن مفاصل الأمور للدخول في سفاسفها، وعودة نحو الوراء في أكثر من مكان، واتجاهاً نحو القشرية من جهة والغنوصية من جهة ثانية والمذهبية والانغلاقية من جهة ثالثة، ومن ثمّ فكيف لي أن أضمن تسليم الأمور بهذه البساطة، وأنا أرى بنظرتي المحدودة أنّ مآلات مثل هذه الرؤى عند الفريقين ـ إن لم يجر التعاون والتنسيق ـ إلى خلق مشكلة حقيقيّة لواقع الدين في حياتنا.

المرجعيّة الدينية وغياب المبادرات

◈ يُلاحظ عدم قيام الحوزات الدينية الشيعية بإطلاق مبادرات على غرار ما يفعله الأزهر لماذا؟ ولماذا لا يتم التعامل من قبل قيادة ومسؤولي الحوزات الشيعية بإيجابية مع هذه الطروحات؟

● أعتقد أنّ أسباب هذه الظاهرة متعدّدة ومتداخلة، فهناك أزمة التشظّي المرجعي، الذي يؤدّي إلى عدم التجاوب مع خطوات من هذا النوع قد تدعو لها هذه المرجعيّة أو تلك، فهذا النوع من المبادرات لو قام به مرجعٌ واحد فلن يمكنه أن يفعل أيّ تأثير في المجتمع؛ لأنّ سائر الأطراف لن ترى ـ بسبب أزمة التشظّي المرجعي ـ أنّ هذا الكلام يعنيها، ولن يرى الآخرون ذلك إلا إذا صدرت مثل هذه المبادرات من شخصيات مرجعيّة عليا، تمثل

المذهب الإمامي على المستوى العالمي، وهي شخصيّات محدودة جدّاً.

وإذا دخلنا فضاء هذه الشخصيات فقد نجد أحياناً معوقات أيضاً، فهناك من لا يريد أن يزاحم سائر المرجعيّات؛ كي لا تخلق مثل هذه المبادرات ـ لو لم تتمّ الموافقة على بنودها من قبل المرجعيّات الأخرى ـ ردّة فعل ولو مكبوتة نسبيّاً. وهناك من المرجعيّات من عُرف عنها عدم المبادرة، وأنّ مبادراتها تكمن في عدم مبادرتها، وهي ترى ذلك سبيلاً أفضل من وجهة نظرها لإدارة الوضع القائم، كما تعتقد أنّ أيّ إدارة أخرى ستجرّ الوضعَ الشيعي إلى فتنة.

يجب أن أقول شيئاً مهمّاً يتعلّق بتوليفة عناصر القوّة داخل المؤسّسة الدينية، فهناك منطق الجاذبة والدافعة يفرض تمركزاً لكلّ شخص في موقعه والدوران في مداره فقط، تماماً كحركة الكواكب، وأيّ خروج عن المدار المألوف من شأنه أن يربك الوضع كلّه، وكلّ شخص يرى أنّ الخروج عن المدار المألوف يمكنه أن يفقده درجةً من الحضور والنفوذ، ويسبّب له إرباكاً، ولهذا فهو يفضّل في هذه الحال ـ بعنوان ثانوي ـ تأخير مثل هذه المشاريع أو تخفيف قناعته بضرورتها، وبهذا تموت الأمور.

وثمّة أمر آخر له علاقة بعدم تداول مبادرات من هذا النوع، وهو غياب بعض المرجعيّات الدينية عن مواكبة المرحلة بالشكل المطلوب، والإحساس بضرورة القيام بخطوات إيجابية نحو الآخر. إنّ الإحساس بالمشكلة أوّل الطريق، فإذا لم نحسّ بأنّ هناك مشكلة يمكن لهذه المبادرات أن ترفعها فإنّنا لن نتحرّك، وفي علم أصول الفقه يقول العلماء أنفسهم بأنّ ما يوجب تحرّك الإنسان هو علمه بالخطر وليس واقع الخطر، فلو أنّ أسداً يقف خلفي لما تحرّكت لمجرّد وقوفه، بل أنا أتحرّك بعد علمي بوقوفه. وهنا تكمن جهةٌ أخرى من جهات المشكلة، وهي عدم وجود إحساس عميق بضرورة مثل هذه الموضوعات؛ لأنّ الاحتكاك بها ووعيها وإدراكها غير متوفّر بالدرجة المطلوبة، ومن هنا نجد أنّ هناك بعثرة ليست سهلة في مسلسل الأولويّات عند الكثير من الشخصيات. أعرف أنّ هذا الكلام قد يبدو غريباً أو غير مقبول بالنسبة لكثيرين، لكنّ هذا هو واقع الحال الملموس بالخبرة والمعاشرة والملاحظة وغير ذلك.

أضف إلى ذلك كلّه، مضمون المبادرات، فأن نقوم بمبادرة تستحقّ أن تشكّل خطوة في طريق ما يشبه المجمع الفاتيكاني الثاني، فهذا يعني أن تحتوي المبادرة على مضمون يستحقّ الوقوف عنده

ويُحدث أو يكشف عن زحزحة معقولة في المفاهيم والمقولات، في قضايا المرأة والتعدّدية والآخر وغير ذلك، والعقل الحوزوي في أفق الكثير من الشخصيّات المرجعيّة لم يقتنع بعدُ ـ على المستوى الديني ـ بزحزحة من هذا النوع، وغالباً ما تعتمد التصريحات المشابهة بوصفها ذات نمط سياسي، وليست صادرة لتشكّل ثقافة دينية جديدة معتمدة للتأسيس لمرحلة ما.

وما أشرت إليه يفسّر أيضاً عدم التجاوب مع مثل هذه المبادرات، فلو أخذنا مبادرةً محدودة مثل مبادرة الشيخ محمود شلتوت رحمه الله تجاه المذهب الجعفري وفقهه واجتهاده، فنحن رغم كلّ جهود التقريب من النادر أن نجد ردّة فعل مشابهة في الوسط الشيعي، تجيز العمل على وفق المذاهب الفقهيّة الأخرى؛ لأنّ المعطيات الاجتهادية ـ كما يراها الفقهاء ـ لا تسمح بوضع من هذا القبيل، ويمكن على قضية التقريب قياس أشياء أخرى أيضاً، فالمبادرات إمّا ذات مضمون سياسي سرعان ما يدخل إطار الاستهلاك ولا يؤسّس لشيء، وإمّا ذات مضمونٍ ديني، فيحتاج لبنية تحتية تسمح به دينيّاً، الأمر غير المتوفّر في أكثر من موضوع.

إنّ الدولة والحركة والنخبة الإسلاميّة الشيعية متقدّمة في تقديري بخطوات كثيرة جدّاً في الوعي والممارسة على الكثير من

المرجعيّات والشخصيّات الكبيرة، بل هي ـ بمعنى من المعاني ـ تمتصّ مشاكل الوضع القائم في المؤسّسة الدينية وتصرف الأضواء عنه وتقدّم فيه بدائل حسنة، ويخيّل لكثيرين ـ وهذه نقطة مهمّة ـ أنّ منجزات هؤلاء تنتسب جميعها إلى المرجعيّة الدينية التي تبدو من بعيد متربّعةً على رأس الهرم الشيعي، وهو أمرٌ غير صحيح. كما ليس من الصحيح أن نتعاطى بمنطق (ما جاءك من حسنة فمن المرجعيّة، وما جاءك من سيئة فمن نفسك)، تماماً كعدم صحّة المنطق المعاكس له والذي يتبنّاه البعض مع الأسف (ما جاءنا من حسنةٍ فمن غير المرجعيّة، وما جاءنا من سيّئة فهو منها)، فإنّ هذين المنطقين يمارسان الظلم والإجحاف وعدم الإنصاف هنا وهناك.

ونحن عندما ننتقد فإنّنا ننتقد حال المؤسّسة الدينية أن ترقى إلى مستوى المنجز الذي قدّمته الدولة والنخبة والحركة الإسلاميّة، بل في رأيي لابدّ لها أن تتخطّاه لكي تكون ـ بوصفها مراقباً وناقداً فكريّاً وثقافيّاً ودينياً ـ مصوّبةً لحركته ومصحّحةً لأخطائه، فإذا بلغ الحال أن تَقَدَّمَ الشيعة في العالم ـ بدولهم وحركاتهم السياسيّة والاجتماعيّة ونخبهم ومثقّفيهم ـ وصاروا أمام المرجعيّة الدينية، فإنّ عليها أن تجهّز نفسها لمرحلة جديدة، قد تفقد فيها ما تبقى من مواقعها ونفوذها.

مشاريع: المرجعيّة الرشيدة والموضوعيّة والمؤسّسة، إخفاقات وفرص نجاح

◈ **طرح سماحة العلامة المرجع السيد محمد حسين فضل الله رحمه الله فكرة أو صيغة المرجعية المؤسّسة كحلّ لمشكلات المرجعيّة، كيف ترون من وجهة نظركم الفرص الممكنة لنجاح هذا المشروع، وما هي شروط نجاحه بشكل عام؟**

● إنّ مشروع المرجعيّة الرشيدة والموضوعيّة الذي أطلقه السيّد محمد باقر الصدر، وكانت للشيخ المطهري مساهمات في بعض موضوعاته، ثم مشروع المرجعيّة المؤسّسة الذي لامس قضايا أكثر عمقاً، وأطلقه العلامة السيد محمد حسين فضل الله، يمكن عدّهما من أهمّ مشاريع تطوير المرجعيّة في تاريخ الشيعة الإماميّة، لقد لامس مشروع المرجعيّة المؤسّسة قضايا خطيرة ومهمّة جدّاً.

لكنّ التأمّل في واقعنا يكشف لنا ـ مع الأسف الشديد ـ أنّ مثل هذه المشاريع تبدو بالغة الصعوبة، فما تزال الكثير من مفاصل الأمور بيد من لا يؤمن بعشر معشار مثل هذا الفكر التنويري في الأمّة، وما زال الكثير من المستنيرين يخوضون جدالات طويلة مع هؤلاء في قضايا يفترض أن تكون قد تحوّلت إلى مسلّمات وضعناها خلف ظهورنا لنبني عليها. القضية معقدّة أكثر مما يتصوّر الكثيرون منّا، وقد يخيّل لنا أنّ الأمور تواجه بعض العقد البسيطة التي يمكن تفكيكها.

مشكلة مشاريع مثل المرجعيّة المؤسّسة أنّها تحتاج لمناخ من جهة (البعد السياقي الموضوعي)، ولمؤهّلات ذاتية تسمح للواقع المرجعي بتبنّيها (البعد الذاتي):

أ ـ أمّا المناخ والسياق، فهو غير متوفّر في بعض الأحيان، فنحن نجد اليوم أنّ ثقافة المأسسة قد غزت الكثير من مفاصل الحوزات العلمية وشهدنا نهضة مؤسّساتية كبرى في الحوزة، لكنّه لم يصل إلى الجهاز العصبي والعمود الفقري للحوزة. إنّني أشبّه الحوزة بالجسم، فهناك الأطراف المليئة باللحم والعظام، وهناك الجهاز العصبي المتحكّم بكلّ شيء، إنّ المأسسة ـ وهي عقلٌ قبل أن تكون تشكيلات تنظيمية ـ طالت الأطراف في الحوزة العلميّة وبلغت مستويات نشطة ومهمّة في تقديري، لكنّها لم تصل إلى عمق الجهاز العصبي، وهو المرجعيّة الدينية وكبار الفقهاء إلا قليلاً هنا وهناك، والأطراف تتعاطى دائماً بعقلية أنّها أطراف، وهو ما يجعل الجهاز العصبي متحكّماً مهما تنامت الأطراف واستطالت، ولهذا لما أخذت المأسسة تتجه إلى بعض الحوزات الكبرى في العالم خلال الأعوام الأخيرة الماضية، سمعنا صوتاً مرجعيّاً قويّاً يهاجم دخول المؤسّسات إلى الحوزة بما فيها المؤسّسات البحثية الدينية، ويراها خطراً على الحوزة العلميّة وتسطيحاً لمستوى الطلاب. هذا يعني أنّ

ثقافة المأسسة المعاصرة لا تعيشها الكثير من الأطر المرجعيّة في العالم الإسلامي، وسؤال الشرعيّة ما زال يطال حتى هذا النوع من الموضوعات.

ب ـ **وأمّا البعد الذاتي**، فهو يتمثل بالدرجة الأولى في أنّ بعض المرجعيّات الدينية لا تملك مقوّمات حالة مأسسيّة؛ لأنّ مأسسة المرجعية تتطلّب ـ حتى لو وافقنا عليها ودخلنا مناخها ـ مقوّمات وسمات وصفات في المرجعيّة ومحيطها القريب وطريقة تبلور هذا المحيط بشكل غير عفوي هذه المرّة، وهذا يصطدم بشكل أساس ببعض المرجعيّات نفسها ومحيطها معاً. إنّ هذا معناه في بعض الأحيان وكأنّني أقول لهذا الشخص: إنّ عليك أن تنسحب؛ لأنّ المأسسة تتطلّب رجالاً يختلفون عنك، وهذا أمر من المستحيل أن يستجيب له الطرف المقابل؛ لأنّ دعوته للمأسسة هي دعوة أحياناً للتخلّي، وليس من المنطقي (عملانيّاً) أن ندعوه لذلك، ولا من المترقّب أن يستجيب لنا.

هذا يعني أنّ من يريد المأسسة عليه قبل أن يدخل الحقل المرجعي أن يكوّن لنفسه شخصيّته وثقافته ومقوّماته الذاتية وكذلك للمحيطين به، بحيث يكون الظرف والمناخ والإمكانات متوفّرة للدخول في وضع من هذا النوع، وإذا كان الشهيد الصدر

والعلامة فضل الله ـ رضوان الله عليهما ـ قد تمتّعا بالكثير من هذه الصفات الذاتية والتجربة الشخصيّة الجادّة، فإنّ تكرار مثل هذه الشخصيّات ليس سهلاً في واقعنا المعاصر.

أعرف أنّ كلامي قد يبدو قاسياً، لكنّ هذه هي الحقيقة من وجهة نظري، وما لم ندرك الواقع بتعقيداته فإنّ أي مشروع نطرحه سيغدو مثاليّاً حتى لو كان حقّاً وصدقاً، وما قلته يطال الكثيرين ولكنّه لا يطال الجميع بالتأكيد.

مستقبل الحوزات الدينيّة بين التفاؤل والتشاؤم

◈ كيف تستشرفون مستقبل الحوزات الإسلاميّة ودورها؟ وهل يمكن الحديث عن مؤسّسة دينية إسلامية جامعة، وخصوصاً في ظلّ الحاجة إلى مرجعيّة إسلامية قويّة؟

● كتب الشهيد السيد محمد باقر الصدر رضوان الله عليه قبل حوالي الأربعين عاماً مقالاً عن مستقبل عملية الاجتهاد، كان فيه متفائلاً جدّاً ويتطلّع إلى جيلٍ قادم سيُخرج الفقه من الانكماش إلى الاجتماع والحياة، وسيحدث تحوّلاً جذريّاً في العقل الاجتهادي. كان التفاؤل سمةً بارزة في تلك الأوراق التي خطّتها يراعه رحمه الله.

وبالفعل حصل تقدّم كبير جدّاً وتحقّقت أحلام كثيرة لهذا

الرجل العملاق، لكنّ الفترة الأخيرة تنذر بمخاوف حقيقيّة لا ينبغي تجاهلها، وإذا قدّر لهذه المرحلة أن تكون سحابة صيف سبّبتها أزمات المنطقة السياسية والعسكريّة، فإنّنا سنكون مقبلين إن شاء الله على تطوّر غير عادي في الفكر الديني. أمّا إذا طالت هذه المدّة أو كان ذلك ناتجاً عن دخولنا في نفق أزمة الهويّة الذي أبدته الأزمة السياسية وكشفت عورته، فإنّ هذا يعني أنّ أحلام رجلٍ مثل محمد باقر الصدر سوف تذروها الرياح.

في المرحلة المنظورة القريبة لا تبدو لي تلك الأحلام الطيّبة قابلة للتحقّق، فقد عادت المرجعيّات التقليدية تدريجياً للإمساك بالحوزات العلميّة بعد انفراجات يسيرة، وتنامى التطرّف المذهبي المنغلق على كلّ الصعد ليقدّم على مذبح التعصّب الطائفي كلَّ مشاريع التقريب بين المذاهب ورموزه ضحايا وقرابين، وبدأت بالفعل موجةٌ جديدة من محاربة العقلانية، والانقضاض على كلّ عقل فلسفي أو روحي شهدنا نموّه مع العلامة الطباطبائي والإمام الخميني والسيد الصدر والدكتور شريعتي والشيخ المطهّري وأمثالهم رحمهم الله، ووقع الصدام المخيف بين الحركة الإصلاحيّة الدينية وبين التيار المحافظ بأطيافه، وهاجرت عقولٌ كثيرة وأدمغة افتقدناها من بين ظهرانينا، إما هجرةً مادية بالرحيل إلى دار الآخرة

أو إلى بلدان أخرى، أو هجرةً معنوية تمثلت في اعتزال العمل الفكري والإحساس بإحباط قويّ، وفقدان الأمل عند طيف واسع من المفكّرين والمثقفين والحوزويين النهوضيّين، حتى بلغ الحال ببعضهم حدّ إعلان الخروج من فضاء التنوير الديني إلى الوجودية السارترية والإلحاد الجديد، ليضع بذلك ـ من وجهة نظره ـ خاتمةً لوهم الإصلاح.

وهذا كلّه إنّما يعبّر عندي عن إحباط عقلي على مستوى المنظور القريب، ولكنّه بأيّ شكلٍ من الأشكال لا ينبغي أن نسمح له بأنّ يخلق في داخلنا إحباطاً نفسيّاً؛ لأنّ الإحباط العقلي هو وعيٌ بالواقع ومحتملاته ومستقبليّاته، أمّا الإحباط النفسي فليس سوى سقوط في هذا الواقع واستسلام له، وهو ما لا يرضاه الله لنا، فعلينا أن نعمل في كلّ الظروف، لا أن ننتظر الظروف لكي نعمل فيها، وإذا أخصلنا النيّة لله تعالى وأخذنا بالأسباب فإنّ الله سبحانه سوف يكون معنا إن شاء الله.

التعليم والتعلّم في الحوزة العلميّة

هموم، فرص وتحدّيات

التعليم والتعلّم في الحوزة العلميّة
هموم، فرص وتحدّيات[1]

أسباب غياب التدوين التعليمي في الحوزات العلميّة؟

◈ هناك من يعتقد أنّ لوناً من ألوان التدوين غائب عن الساحة الحوزيّة، وهو التدوين التعليمي والذي يُراعى فيه عنصري التربية والتعليم، وما يؤيّد هذه الفكرة هو أنّ أغلب المقررات في الحوزة لم تُكتب لغرض التدريس إنما لأغراض أخرى واستفيد منها في التدريس. ما هي أسباب هذا الغياب؟

✽ عندما لا تندفع الطاقات في الحوزة العلمية للتفكير أو للعمل على إعداد برامج أو كتب دراسيّة، فمن الممكن أن يكون خلف ذلك بعض المنطلقات المفترضة، وسأكتفي هنا ببعضها:

فهناك افتراض معقول، وهو غياب الشعور بضرورة البرامج والكتب الدراسية الجديدة من الوعي العام في الحوزات العلميّة،

---

(١) أُعدّ هذا الحوار ونشر في مجلّة (إرشاد) الطلابية، التي تصدر عن مجموعة من الطلاب العرب في إيران، وذلك في العدد ١٧، خريف عام ٢٠١٢م.

فعندما ننظر إلى موضوع ما على أنّه لا يحوي أهمّية أو تأثيراً فمن الطبيعي أن لا نندفع نحوه، ولا أستبعد أنّ الحوزة العلميّة لم تشعر حقّاً ـ في تلك الفترة ـ بضرورة هذه الأمور، ولم تحسّ بوجود نقص على هذه المستويات، وما عزّز عدم شعورها هذا هو نشوة السعادة التي امتلكتها من خلال الكتب السابقة التي تنافس العلماء على مدحها، فإنّ هذا المدح عندما يدخل مجالاً كمجالنا هنا، فهو يقوم ببثّ إحساس عام بأنّه لا ضرورة تدفع نحو التغيير في البرامج أو الكتب الدراسيّة، وما يعزّز ذلك هو ظهور أجيال فذّة من العلماء خلال القرنين الأخيرين، فإنّ ظهور مثل هذه الأجيال سيعطي إيحاءً بنجاح البرنامج العام الذي تسير الحوزة عليه، فعندما ترى نجاحاً في النتائج فمن الطبيعي أن تتنبأ بأنّ المقدّمات كانت في محلّها.

ويوجد افتراض آخر يمكن طرحه هنا، وهو خوف المؤسّسة الدينية عموماً من أيّ خطوة تعديلية من هذا النوع؛ لأنّ أيّ تغيير في البرامج سيوحي بأنّنا بتنا نقترب من المنافس، وهذا ما سيفقدنا أصالتنا، تعالوا معي لنتصوّر ظهور الجامعات والمدارس العصرية في العالم الإسلامي منذ القرن التاسع عشر، وكلّنا يعرف أنّ المدارس والجامعات العصريّة قد وقع جدل في شرعيّتها وضرورتها في المجتمع الإسلامي وأنّ هناك من تحمّس لرفضها بحجّة أنّها

عملية مكتملة لتصدير الثقافة الغربية.

إنّ الخطوات الجادّة التي كانت تريدها الحوزة العلمية على صعيد الكتب الدراسيّة مثلاً كانت تتمحور حول أشياء حظيت الجامعات بها من قبل، بل صارت شعاراً لها، ومن ثم سيخلق ذلك إحساساً بأنّنا نقترب من ثقافة لطالما اعتبرناها منافساً، ومن الطبيعي أنّ عنصر التنافس هذا منذ بدايات القرن العشرين من شأنه أن يعيق أيّ تقدّم نحو إصلاح أوضاع يوحي إصلاحها بشكلٍ من أشكال الاقتباس.

يضاف إلى ذلك وجود قلق عام في الحوزة العلميّة من أنّ أيّ تغيير باتجاه النمط الجامعي قد يؤثّر سلباً على المستوى التعليمي في الحوزة، ويمكن أن يقدّم هؤلاء شواهد قويّة على ذلك، كتجربة الأزهر التي انتقدها بعض علماء أهل السنّة بعد عقودٍ من تأسيسه جامعيّاً، حيث اعتبروا أنّها سطّحت مستوى خرّيجي العلوم الدينية في المعاهد الدينية السنيّة، لهذا من المترقّب أن تعيش الحوزة قلقاً من تكرار تجارب من هذا النوع في الوسط الإمامي. أعتقد بأنّ علينا في تحليل مثل هذه الأمور أن ندخل أكثر إلى مناطق اللاشعور، حتى نحدّد المنطلقات بشكل أدقّ.

آليات اختيار الكتب الدراسيّة في الحوزات العلميّة

◈ **هل يمكن تلمّس الآليات التي يتمّ من خلالها اختيار هذا**

الكتاب أو ذاك كمقرّر دراسي في الحوزة العلمية؟ وما هو تأثير شخصيّة المؤلِّف في هذا الاختيار؟ فمن الملاحظ أنّ أكثر المقرّرات الدراسية كان لأصحابها نحو من الزعامة في الوسط الشيعي، كالمفيد والطوسي والعلامة والبهائي والأنصاري والآخوند، وأخيراً الخوئي الذي بدأت بعض الأوساط تعتمد كتبه كمحور يدرو عليه بحث الخارج؟

● دعني في البداية أميّز بين اعتماد المتون والدوران حولها في البحوث الفقهية، وبين اعتمادها كتاباً دراسيّاً، فأن تسير دروس البحث الخارج على وفق كتاب العروة مسألةً مسألة فهذا شيء يتصل بمركزيّة المتن، ولي ملاحظات عليه وأراه يعطّل بشكل لا بأس به مجال الإبداع الهندسي في رسم تصاميم جديدة للدراسات الفقهية والأصوليّة، لكنّ هذا شيء يختلف عن الكتاب الدراسي الذي كان لشخصيات المؤلّفين دور في اختياره.

ومع ذلك لا أوافق على أنّ المؤلّف كان له الدور الوحيد في اختيار الكتاب، بل كانت هذه الكتب تحوي قدراً كبيراً من التميّز في الدراسات الفقهية والأصوليّة، ولهذا تمّ اختيار ـ ولو بطريقة عفويّة تراكميّة ـ كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري دون كتاب الزكاة أو الطهارة له، وتمّ اختيار كتب الشيخ الأنصاري والشيخ الخراساني

مثلاً دون كتب علماء آخرين لا يقلّون عنهما في العلم والنفوذ.

يجب الإقرار بأنّ هذه الكتب كانت تحوي عناصر لها دور جيّد في التربية والتعليم، بصرف النظر عن وجود ملاحظات عليها، فعندما آخذ كتاب (شرائع الإسلام) مثلاً فإنّني أجد نظاماً رائعاً لتنسيق الأبواب والفصول والمسائل الفقهية، وأجد لغةً مذهلة في الصياغة القانونية. الأمر ليس صدفةً أو عنصراً اجتماعيّاً فقط. وبالنسبة لي فإنّني أعتقد أنّ الكثير من الكتب التي اختيرت للتدريس في الحوزات العلمية كان اختيارها في حينه مناسباً إلى حدّ بعيد، كما تشهد به المقارنة التاريخية، لكنّ المشكلة معها اليوم هي في استمرارية اعتمادها مقرّراً دراسيّاً رغم التغيرات والتحوّلات التي طرأت على مناهج التربية والتعليم من جهة، وعلى الوضع العلمي للفقه والأصول وغيرهما من جهة ثانية.

ولعلّ ما يساعد على اعتماد كتاب دراسي، انطلاقاً من شخصية مؤلّفه ونفوذه وتأثيره، هو غياب اللجان العليا والأجهزة التي تقرّر موضوعات من هذا النوع، فيلجأ العقل العملي عند الناس إلى اعتماد طرق تحظى بثقة كبيرة كشخصيّة المؤلّف أو ما شابه ذلك.

مجالات التجديد في الكتاب الدراسي الحوزوي

◈ تجديد المقرّرات ضرورة! ولكن المختَلَف فيه: ماذا نجدّد؟

اللغة، الأسلوب، المنهج، الموضوعات... وبعبارة أخرى، ما هي مشكلات المقرّرات الدراسية الحالية حتى يتمّ علاجها أو تجديدها؟

● أعتقد أنّ مجال التجديد هو كلّ هذا الذي ذكرتموه، ولا أريد أن أدخل في تكرار، لكن يمكن الإشارة إلى مشاكل تعاني منها الكتب الدراسيّة، وقلّما يُشار إليها:

أ ـ **هناك مشكلة الوعي التاريخي للبحوث العلمية**، فالطالب يقرأ الفقه والأصول والفلسفة والكلام، ولا يتعرّف على السياقات التاريخية لولادة الأفكار والنظريات وتحوّلاتها ومنعطفاتها، وهذا نقص كبير في الكتاب الدراسي.

ب ـ **وهناك مشكلة عدم استيعاب الكتاب الدراسي لمستجدّات الدرس الفقهي والأصولي والفلسفي من خارج السياق**، وهذه قضيّة أعتقد أنّها مهمّة وما تزال غير مراعاة، فنحن اليوم في الدراسات النقدية واللسانيات والهرمنوطيقا نواجه مقولات بالغة الحساسية يمكنها أن تطيح بكلّ منظومة فهم النص عندنا، والتي تبلورت بشكل رئيس في مباحث الألفاظ وباب التعارض من علم أصول الفقه، وقد تصدّى بعض العلماء للكتابة في هذا المجال وجزاهم الله خيراً، لكنّ هذه الكتابات ظلّت خارج الجسم الرئيس للبحث الأصولي، مع أنّه كان يفترض أن يتلقّفها الدرس الأصولي

على مستوى بحث الخارج، لتصبح جزءاً من الموضوعات الأصوليّة، ثم لتصاغ بعد ذلك في الكتاب الدراسي، كي يتعرّف عليها الطالب منذ المراحل الأولى أو الوسطى.

وهناك عشرات الأمثلة على هذا الموضوع في علومنا الدينية: الهرمنوطيقا ومشكلاتها، نظرية المقاصد، نظرية المصلحة، نظرية العرف بشكلها الحديث، نظرية تاريخية الكتاب والسنّة والكثير، هذا في علم الأصول، وفي الفقه ما شاء الله، فضلاً عن الفلسفة التي شهدت تطوّراً كبيراً جدّاً على مستوى فلسفة الدين ونظريات علم المعرفة. وكذلك الحال في علم الكلام الذي أضيفت إليه أفكار كثيرة جدّاً ما زالت تتناول في المصنّفات والمقالات والمحاضرات التي تقع ـ في الغالب ـ على هامش الدرس الفلسفي والكلامي في الحوزة العلميّة.

إنّ إدخال كلّ هذه الموضوعات في الجسم الرئيس لعلم الفقه والأصول والفلسفة وغير ذلك هو أكبر مهمّة تواجه من يريد إعداد كتاب دراسي يستطيع تربية الطالب على ثقافة تواكب تطوّر العلم الذي يدرسه، وإذا كان السيد محمد باقر الصدر قد فعل ذلك عبر مواكبته في (الحلقات) لمنجزات العلماء: النائيني والعراقي والخوئي والإصفهاني، فإنّه قد ظهرت بعد هؤلاء أمور كثيرة،

تصدّى لها العديد من العلماء بدراسات جادّة، فلماذا تبقى هذه الدراسات على الهامش؟!

ج ـ المشكلة الأخرى هنا هي تحيّز الكثير من الكتب الدراسيّة لآراء أصحابها، وهذا النمط غير منتج في الكتاب التعليمي؛ لأنّ الطالب يفترض أن ينشأ على تفهّم النظريات المختلفة، ووعيها وكأنّ أصحابها ينطقون بها، لا أن تكون هناك نظريّة تحظى بالبحث والتفصيل والدعم فيما يُشار إلى سائر النظريات إشارة عابرة نقديّة فقط، كما نجد مثل ذلك في كتاب الكفاية للشيخ الخراساني، وقد حاول السيد الصدر أن يتلافى هذه المشكلة، وكانت خطوته موفّقة إلى حدّ كبير، وإن كنّا بحاجة إلى تعميم أكبر.

د ـ حيث إنّ موادّ الفقه والأصول بالخصوص، تدرّس في مرحلة السطوح بهدف تهيئة الطالب لمراحل الاجتهاد، فإنّ من الخطأ أن يكون محور الدروس هو الموضوعات، بحيث يغرق الطالب في الموضوعات ويغيب ـ من حيث لا يشعر ـ عن المنهج والتدرّب عليه، لكي يكون مستعدّاً لخوض مرحلة البحث الخارج خوضاً عمليّاً، من هنا فبدل الدوران المشوّش لذهن الطالب بين الموضوعات والقيل والقال، وشعوره مع بعض الكتب ـ بلا داعي لذكر أسماء ـ بأنّ الكاتب نفسه مشوّش ولا يقرّ له قرار ويظلّ

متذبذباً بين هذا وذاك، فيرجع على هذا ويعود إلى ذاك ثم يرجع مرّةً أخرى.. يفترض أن يُصار إلى التركيز على المنهج، وتعليمه كيف نريد أن نناقش هذه الفكرة؟ وما هي أصول وطرائق النقد الاجتهادي؟ لكن ليس على شكل نظري فحسب، بل في نفس الكتاب الدراسي في مرحلة السطوح.

فبدل أن نناقش نحن الرأي الفلاني، نغيّر العبارة بطريقة توحي للطالب أنّه يتعلّم كيف يأخذ بزمام المبادرة النقديّة لذلك الرأي، وليس معي مجال لتوضيح الفكرة حتى لا أطيل، مثلاً نقول: وفي مناقشة هذا الرأي يفترض علينا التركيز على تفكيك الفكرة نفسها التي طرحها هذا الرأي، ويمكننا تحليلها إلى خمس نقاط.. وسوف نجد أنّ النقطة التي لم يُثبتها هذا القول هي النقطة الثالثة مثلاً، بل طواها بشكل ضمني.

إنّ تعليمك الطالب كيف وصل الفقيه للمناقشة والإشكال، لا كيف أشكَلَ الفقيهُ، أمرٌ مهم، أي ما الذي جرى في ذهن الفقيه من مقدّمات أوصلته للإشكال؟ لا كيف صاغ لنا الإشكال بعد وصوله إليه؛ لأنّه مهما عرّفتَ الطالب على الإشكالات لن يتعلّم كيفية الوصول إليها إلا بشقّ الأنفس وبسماعه آلاف الإشكالات، ولهذا تجد كثيراً من الطلبة يدرس لسنوات كتاب المكاسب مثلاً،

لكنّه لا يعرف كيف يسجّل إشكالاً. أتمنّى أن أكون قد أوضحت هذه الفكرة فالمجال ضيّق مع الأسف.

اقتصار تطوير الكتاب الدراسي بالفقه والأصول وغيابه عن سائر العلوم

◈ الملاحظ على مشاريع التجديد في المقرّرات أنّها لم تطل كلَّ العلوم والمعارف التي تدرس في الحوزة، فلو أردنا رصد هذه المشاريع فسنجد أنّ علم أصول الفقه كان له النصيب الأكبر من هذه المشاريع؛ في حين علوم أخرى لها ذات المركزية لم تحظَ بمثل ذلك، كالفقه والرجال والحديث و.. لماذا أصول الفقه دون غيره؟

● أعتقد أنّ لذلك عدّة أسباب معقولة ولها مبرّراتها، فهناك الصعوبة البالغة في علم أصول الفقه، إن من ناحية الفكرة والمعنى وإن من ناحية اللغة واللفظ، حيث امتاز هذا العلم بضغط العبارة، فيما أخذ علم الفقه مجاله في الكلام والبسط أكثر، الأمر الذي أشعر الجميع بالحاجة إلى كتاب دراسي في هذه المادّة.

وهناك سبب آخر، وهو أنّ التجديد في الكتاب الفقهي مسألة معقّدة، من حيث حاجته إلى الشمولية والاستيعاب والتطويل، ومشكلة اختيار الأبواب الفقهية حيث يصعب اشتمال الكتاب الدراسي في مرحلة السطوح على كلّ الأبواب الفقهيّة؛ إذ سيكون

ذلك على حساب المضمون، والمشكلة أنّ كتاب (المكاسب) قدّم أنموذجاً مبسوطاً جدّاً للكتاب الفقهي الموسّع فاقت مستوى مرحلة السطوح بتقديري، وأيّ محاولة لتصنيف كتاب دراسي بمستوى (المكاسب) مثلاً دون أن يكون بحجم جولانه وتطويلاته وتفصيلاته سيواجَه بوصفه تراجعاً في الكتاب الدراسي، على خلاف الحال مع (الكفاية) مثلاً، حيث يمكن تقديم مادّة أصوليّة أوسع من حجم (الكفاية) ومضمونها.

وهناك أيضاً عامل الاهتمام بالعلم نفسه، فعلم الحديث والرجال والقرآنيات ونحو ذلك ليست علوماً تحظى بالأولويّة في الدرس الحوزوي إلى فترة قريبة، بل إلى اليوم في بعض الأوساط، ولهذا لم يكن هناك شعور عند المجدّد بأنّ كتاباً دراسيّاً فيها يمثل حاجة للطالب، حيث لا توجد مادّة دراسيّة مقرّ بها لكي نضع لها كتاباً؛ لأنّ العلم نفسه ليس مدرجاً في حسابات التعليم في الحوزة العلميّة، ولذلك سيكون من السابق لأوانه تدوين كتاب دراسي فيه، فعليك أولاً أن تعطي هذا العلم حضوره في الحوزة، ثم بعد ذلك تفكّر في تدوين كتاب دراسيّ له، وإلا تحوّل الكتاب الدراسي فيه إلى مجرّد مادّة يهدف الطالب منها تقديم الامتحانات، ككثير من الموادّ التي أضيفت مؤخّراً وتعيش ـ رغم أهميتها ـ هذا الجوّ في

أذهان الطلاب مع الأسف الشديد.

ويجب أن ننتبه إلى أنّ المجدّد في الكتاب الدراسي يهمّه أن يحظى بضمانات لترويج كتابه أو تبنّيه من جهة عليا في الحوزة أو أن يكون الجوّ العام يطالب بمثل هذا الكتاب، وإلا فقد يرى أنّ جهده عبثي، وأنّ ما فعله هو إلقاء كتاب في السوق ربما يهمل كغيره من الكتب، لاسيما وأنّنا رأينا الكثير ممّن كتب في التدوين التعليمي في الحوزة، لكنّ كتبهم طمرها النسيان، بل بعضها لم يحظ بالذكر حتى يُنسى.

وأشير أخيراً إلى أنّ ما ذكرتموه من عدم وجود كتب دراسيّة في بعض المواد قد رأينا فيه تحوّلاً، فهناك في علم الرجال والدراية جهودٌ لبعض العلماء وكتبٌ صارت اليوم موادّ دراسيّة في بعض الحوزات، كالذي كتبه أستاذنا الشيخ باقر الإيرواني، وما كتبه العلامة الشيخ جعفر السبحاني حفظهما الله تعالى.

وقفة مع مقولة أنّ الفقه والأصول هما الحوزة دون العلوم الأُخرى

◈ ثمّة رأي ـ الآن ـ يؤكّد على مركزيّة علمَي الفقه وأصوله في الحوزة، وأنّ وظيفة الحوزة كمؤسّسة تعليمية هو تربية طلاّب متخصّصين في الفقه والأصول، دون غيرهما من المعارف والعلوم.

بمطالعة الدور المرسوم للحوزة ودورها التاريخي، كيف يمكن تقييم هذا الرأي؟

● لست أدري ما هو المبرّر الديني لمثل هذا القول؟! أليس من وظيفة الحوزة العلميّة تربية جيل من علماء العقيدة يستطيع مواجهة أمواج النقد العاتية القادمة من الداخل الإسلامي الآخر ومن الخارج معاً؟ كيف ستخرّج علماء كلام كما كان المفيد والمرتضى ـ وليس مجرّد جدليين مماحكين ـ إن لم تتمّ تربيتهم بطريقة متفوّقة ومعمّقة؟ ألم تواجه الحوزة العلميّة منذ الستينيات وإلى يومنا هذا مدارس الفلسفة الحديثة، المادية ومن أتى بعدها؟ فلو لم يكن عندنا مثل العلامة الطباطبائي والجيل الذي تعلّم على يديه كيف كان يمكن أن نواجه مثل هذه الأمور؟ هل برواية صحيحة السند؟ أم بمسألة فقهية تقوم على التوثيق التاريخي؟

وهذا هو القرآن الكريم يتعرّض لأوسع نقد من الكتّاب الغربيين والمسلمين، ويخرجون لك منه عشرات التناقضات، هل يمكن ـ دون تربية جيل من المتعلّمين في القرآنيات ـ مواجهة هذا كلّه؟ وهل يمكن بمنطق التبسيط الاستخفاف بكلّ هذا الواقع؟!

نعم، علم الأصول والفقه لهما قدرة تدريبية عالية على تنشيط الذهن في عمليّات التحليل وقراءة النصّ، لكنّ مجرّد إعطاء القدرة

شيء وتفعيل هذه القدرة في المجالات المختلفة وبطريقة تحفظ لتلك المجالات خصوصيّاتها شيء آخر، خذوا هذا المثال: أحد الباحثين انتقد تشكيكات الهرمنوطيقيين في معرفة مراد المؤلّف، بالاستناد إلى السيرة العقلائيّة وإمضاء الشارع لهذه السيرة. أعتقد لو أنّ باحثاً مشبع الذهن بنظريات التأويل والهرمنوطيقا المعاصرة قرأ مثل هذا النقد لأثار ذهوله، فالهرمنوطيقي لا يبحث في الحجيّات ولا في التنجيز والتعذير، وإنّما في الجانب المعرفي الواقعي للأمور، حتى لو عمل كلّ البشر بهذا فهذا لا يعنيه، فهذا مثل الفيلسوف الذي يذهب إلى القول بأصالة الوجود، مع أنّها عقليّة عنده ولكنّها بعيدة عن الذهن العقلائي، فيما أصالة الماهية أصالة عقلائية بحسب تعبير المحقّق الإصفهاني، فالعقل الأصولي أوجب وقوع باحثنا العزيز في خطأ منهجي؛ إذ ليست كلّ العلوم تدار بالذهنية الأصولية، كيف وعلم الفقه والأصول من شؤون عالم الاعتبار، وكثير من البحوث الأخرى من شؤون عالم الواقع والحقيقيات، كما قال العلامة الطباطبائي والشهيد المطهري، حتى لو لم نوافقهما في مساحة فكرتهما. أعتقد أنّه يجب أن لا نستخفّ بإشكاليات وتحدّيات العلوم الأخرى.

وحتى لو تغاضينا عن هذا كلّه، هل هذا الرأي موافق للقرآن

الكريم والسنّة الشريفة وتعاليمهما؟ إنّ أقلّ من عُشر القرآن ـ على المشهور ـ هو في الفقه، فهل مقتضى التدبّر في القرآن الكريم أن نترك التسعة أعشار الأخرى؟ وهل كانت بنية النصّ القرآني في آيات الأحكام تحتاج لدقّة وتعمّق بينما بُنيَة غيرها لا تحتاج لشيء؟ فما ظنّك بكتب الحديث الكلامية التي تحتاج إلى الكثير من البحث والتنقيب وحلّ أنواع المعارضة بينها، وتحقيق أسانيدها ومتونها، واستخراج ما فيها من أفكار وقيم وحقائق عبر المقارنات والمقاربات بينها، كأصول الكافي للكليني، والتوحيد وكمال الدين و.. للصدوق، وغيرها من الكتب، فبأي مبرّر شرعي أضع جهود عشرات الآلاف من الطلاب في بعض النصوص الدينية، ثم أترك كلّ هذا الكمّ الهائل من النصوص كي يتناولوه ـ إذا أرادوا ـ من باب الفسحة والتنزّه؟!

أرى ذلك غريباً عن الثقافة الدينية، ولا أظنّ أن قائل تلك الفكرة التي ذكرتموها يقبل بهذا، كيف والتفقّه في الدين ـ ممّا حثنا القرآن الكريم عليه ـ لا يقتصر على الفقه، بل هو تأمّل في الدين كلّه، بفقهه وأخلاقه وتاريخه وعقائده وغير ذلك. وما نقوله يشهد عليه تاريخ علماء المسلمين من المذاهب كافّة.

المؤسّسة الدينية بين العقل الديني والعقل الفقهي

◈ ذكرتم في إحدى محاضراتكم: (.. أنّ تضخّم مادة الفقه

والأصول لم يترك أثراً سلبيّاً على المنهج الدراسي في مرحلتي السطوح والبحث الخارج فحسب، بل ترك أثراً على العقل الديني حتى صار عقلاً فقهيّاً..). ما هي مشكلة أن يكون العقل الديني عقلاً فقهياً؟ ولماذا لا نقول بأنّ هذا الأثر السلبي الذي تركه تضخّم الفقه والأصول راجع إلى صورتهما الحاليّة، فلو أعيد إنتاجهما وفق معايير جديدة فهل سيكون لهما هذا الأثر؟

● هذا السؤال مرتبط بالذي قبله، وما ذكرناه آنفاً يطلّ عليه. من وجهة نظري المتواضعة فإنّه توجد مشكلة في أن يكون العقل الديني عقلاً فقهيّاً فقط، وهذا الموضوع يحتاج لبسط كلام، لكن باختصار يمكن القول: إنّ العقل الفقهي له ميزاته وخصوصيّاته التي تؤثر على نمط فهمنا للدين وتقديمنا له وصياغتنا لأولوياته، لو أريد تسريته إلى مجالات أخَر واعتباره الناطق الرسمي باسم الدين كلّه.

فالعقل الفقهي هو عقل قوانين ونظم وعلاقات، وإذا سيطر سيعني ذلك أنّ الحياة ستفرّغ من المضمون الروحي والأخلاقي؛ لا لأنّ الفقه يتناقض مع الروح والأخلاق، بل هو يتكامل، وإنّما لكون الفقه لا يشتغل على الملفّ الروحي والأخلاقي، فهل الأسرة تقوم على الفقه فقط، أم تقوم على الفقه والأخلاق والقيم العاطفية

المتبادلة؟ وفي الإسلام لا يوجد حول الأسرة فقهٌ فقط، بل هناك آيات وأحاديث روحيّة وتربويّة وأخلاقيّة وقيمية، فلم يقرأ الإسلام الأسرة بوصفها مكاناً لصبّ قوانين فقهيّة تنظيمية فحسب، بل وإلى جانب ذلك كانت له رؤى مختلفة.

هناك مشكلة أخرى يسبّبها تضخّم العقل الفقهي، وهو مركزّية الظواهر؛ لأنّ الفقه معنيٌّ بالظواهر في حياة الفرد والاجتماع، فعندما يتمّ التركيز عليه بوصفه النظّارات التي نقرأ من خلالها كلّ شيء، فسوف تكون قراءتنا للأمور قراءة من زاوية ظواهرها. فلو رأينا اليوم مثلاً شخصاً يحلق لحيته ـ بناءً على حرمة حلق اللحية ـ فسوف يُنظر إليه في الوسط الديني بطريقة مختلفة، بل قد نبدأ نتخذ معه إجراء إقصائيّاً، بينما هذا الشخص نفسه لو أرخى لحيته وحافظ على الظواهر والطقوس، ولكنّه كان حسوداً في قلبه أو قاسي القلب مع الله لا يعيش معه علاقة الحبّ والروحانية والتعلّق، فإنّنا لا نقصيه ولا نتعامل معه بمنطقٍ يشبه المنطق الأوّل.

لا يهمّني هنا أنّ هذا حلال وهذا حرام، بقدر ما يهمّني أنّ العقل الفقهي يضع معايير خاصّة به لتقييم الأشخاص والتجارب، في حين هناك مساحات كبيرة تحدّث عنها القرآن والسنّة تؤكّد أنّ المعيار هو التعلّق بالله تعالى والقيم الروحيّة، وليس

فقط الأمور الشكليّة، ولهذا فالعقل الفقهي والعقدي من دون الروح والأخلاق والمعنويات، يمكنه ـ كما رأينا عند بعض التيارات السلفية في بعض المذاهب الإسلاميّة ـ أن يصنع شخصاً فظّاً لا يعيش في حياته العاطفة، ولا يعرف الروح في علاقاته الاجتماعيّة.

ما أريد أن أوصله هو أنّ العقل الفقهي ضرورة، لكنّه ليس كافياً لوحده لبناء اجتماع إسلامي يقوم على القيم الدينية الرفيعة، والمسألة ليس لها علاقة بكيفية إنتاجنا للفقه، بل لها علاقة بكيفية وضعنا للفقه في موقعه الطبيعي من المنظومة الدينية. لقد نزل القرآن الكريم واستطاع بناء نخبة صالحة من المسلمين في الفترة المكيّة، حيث لا فقه ولا منظومات قانونية مفصّلة في المعاملات والسياسات والإدارات، ولكنّ تلك الفترة كانت من أعمق الفترات روحانيةً واقتراباً من قيم السماء.

إنّ ما أزعمه هنا ليس بالأمر الجديد، فلطالما تحدّث علماء الأخلاق والعرفاء وشكوا همّهم من غياب المعنويات في الأوساط العلميّة الدينية فضلاً عن غيرها، مع أنّ الفقه هناك حاكم وله الجولة تلو الجولة، لقد قال العرفاء والمتصوّفة دائماً: إنّ روح الإسلام تكمن في البنية العلائقية مع الله، وأنّ سائر الأمور هي

المناخ والبيئة الحاضنة لتنامي هذه العلاقة العميقة، ولا ينبغي أن أملك ـ فقط ـ عقلاً يقف بي عند حدود توفير المناخات، بل أريد معه عقلاً آخر ينطلق بي مستغلاً هذه المناخات نفسها. إنّني أنشر الإسلام حيث أنشر أساسيات هذه العلاقة وأحقّق الوجود الروحي في القلوب، لا عندما أنشر فقط الوضوء وجواز النكس في مسح القدمين، مع الاعتراف الكامل بضرورة هذه كما هو واضح، وإذا كان هناك شيئان ضروريان فلا يعني ذلك أنّهما في الموقع والأولويّة متساويان.

الردّة المعاصرة عن المنهج العقلاني والفلسفي، أسباب ومناخات

◈ مرّ الدرس الفلسفي في المؤسّسات الدينية بحركة مدٍّ وجزر، ولعلّ طيلة الخمسين سنة الماضية بلغ الاهتمام بالدرس الفلسفي مبلغاً عالياً. إلا أنّ الملاحظ نشوء أو عودة تيار نصّي في الوسط الديني الحوزوي يرفض ترويج بل وجود هذا الدرس لأسباب كثيرة ذكروها. ما هي أسباب عودة التيار النّصي بعد هذا التنامي للتيار العقلي؟ وكيف تقرأ المستقبل؟

● هناك أسباب متعدّدة لهذا الموضوع، سأحاول الإشارة إلى بعضها:

أولاً: إنّ محاربة الفلسفة في المؤسّسة الدينية ـ سنيّاً وشيعيّاً ـ ليس أمراً جديداً، فهناك تاريخ من الأزمات بين الفريقين: الفلاسفة والفقهاء، وإذا توقّفت هذه الحرب قليلاً على المستوى الشيعي خلال العقود الأخيرة فذلك بفضل الحاجة للدرس الفلسفي الذي فرضته وجود مدارس فلسفية ماديّة لا يمكن مواجهتها إلا بالنمط الفلسفي، ولهذا من يحارب الفلسفة اليوم لا يرى مانعاً منها عندما تُستخدم وسيلةً دفاعية ضدّ المادية أو غيرها، إنّما يحاربها عندما تصوّب نظرها نحو الداخل. وإلى جانب ذلك، كانت شخصيّة الإمام الخميني والشهيد الصدر بنزعتهما الفلسفيّة ـ وإن اختلفت الأنماط بينهما ـ مؤثرةً في رفد الفلسفة بجرعة روحية ومعنوية للنهوض.

لكن عندما ذهب الآخر الفلسفي بزوال المادية الديالكتيكية وتنامت قوّة الفقهاء في الاجتماع الإسلامي ولو عبر وجود دول أو حركات إسلاميّة قويّة تخضع لهم، لم تعد المشكلة بحاجة إلى عقل فلسفي من وجهة نظر المؤسّسة الدينية التي خفّ شعورها بالحاجة للفلسفة في مواجهة الآخر بعد أن حقّقت تقدّماً كبيراً على الأرض في المجتمع الإسلامي خلال العقود الثلاثة الأخيرة، لهذا عاد الوضع إلى سابق عهده.

ثانياً: إنّ القضيّة تابعة لمجمل الوضع الإسلامي العام، فهناك غزو العولمة منذ بدايات التسعينيات، وهذا الغزو الذي قام على نشر قيم مثل العقل والعقلانية والحرية وغير ذلك يعدّ مقلقاً لأهل الأديان عموماً؛ لما يصاحبه من مشاكل على مستوى الاعتقادات الدينية والممارسات كذلك، إنّ مجيء عصر العولمة أخّر الفكر الديني عموماً عند جميع المذاهب الإسلاميّة من مرحلة البناء والنهضة، إلى مرحلة القلق والخوف على الهويّة، فصار حذراً من كلّ شيء. ومبرّر هذا الحذر معقول، فالآخر الحضاري قويّ جدّاً، ويتراءى للجميع أنّه يلتهم كلّ شيء، فلابدّ من انتفاضة في وجهه، بتجفيف كلّ منابع البقاء والاستمرار له، وأهمّها وجود مرجعيّة معرفيّة تفوق مرجعيّة النصّ أو تقف إلى جانبها، وليس هناك إلا العقل ينادي به الغرب معياراً وحيداً للأمور. والذهنية الفلسفيّة تساعد على تقديم مرجع معرفي قويّ إلى جانب النصّ، والإرث التاريخي قلقٌ أيضاً من تطويع الفلاسفة للنصوص الدينية.

وهذا الأمر يعني ـ في مناخٍ من هذا النوع ـ أنّ تنشيط العقل الفلسفي، لاسيما بعد تطوّر الفلسفة وتنوّع مدارسها شرقاً وغرباً، سيترك أثراً سلبيّاً على الهويّة الدينية والمذهبية، وسيساعد على تفتيت خصوصيّتها.

ثالثاً: ما حصل على الصعيد العام كان له ظهور آخر في الداخل، فحركات الإصلاح الديني التي نهضت منذ بدايات القرن العشرين واصلت مسيرها بقوّة، لكن مع دخول عصر العولمة، بدأنا نشهد نمطاً آخر من تيارات الإصلاح الديني، وقد بدت تيارات الإصلاح هذه مقلقةً للمؤسّسة الدينية؛ كونها اعتمدت معايير ومقولات من شأنها زعزعة كلّ البنية التحتية لمنظومة التفكير الديني المدرسي.

إنّ مرجعيّة العقل كانت واضحةً أيضاً في هذه الحركات، سواء تلك التي اعتمدت المنهج الفلسفي والعرفاني كالذي حصل في إيران، أم تلك التي اعتمدت المنهج التأويلي (نقد النص) كما حصل في مصر والمغرب، إنّ الذهنيّة الفلسفية ساعدت هذه التيارات على تبرير ذاتها أمام المسلمين، والموروث الفلسفي والصوفي والعرفاني كان شاهداً قويّاً لدعم مسيرة هذه التيارات، ومن الطبيعي أن تقلق المؤسّسة الدينية من هذا الوضع فتسعى لتجفيف منابعه عبر توجيه حصار قويّ على العقل الفلسفي والعرفاني عموماً.

رابعاً: دخول المنطقة الإسلاميّة في التجاذب المذهبي أثّر في تقديري على النشاط الفلسفي؛ لأنّ الحركة السلفيّة السنيّة التي تقوم أساساً على تجريم الفلسفة والتصوّف والعقاب عليهما،

فرضت منطقها الخاصّ، وعندما اشتدّ الصراع الطائفي في المنطقة منذ مطلع الألفية الثالثة ـ مصحوباً بشبه سيطرة سلفية على الطرف السنّي ـ فرض الجدل المذهبي نمطاً خاصّاً في تناول الموضوعات الدينية، ابتعد كلّ البعد عن أنماط الفهم الفلسفي والعرفاني، فدخلا تحت شعاع ضوئه القويّ، وغابا عن الأنظار، وخرجا من السياق التداولي إلى حدّ كبير، فأثّر ذلك على مسيرة الفلسفة لصالح مسيرة الجدل العقدي القائم على النمط الكلامي من جهة، والجدل التاريخي القائم على النصوص من جهة ثانية.

إنّ شخصيّة الخصم تترك أثراً عليك في مكانٍ ما، والحاجة إلى مواجهة هذا الخصم تفرض استخدام أدوات تقترب منه، وحيث إنّه لا يمتّ بصلة إلى العقل الفلسفي في فهم الدين والوجود والحياة، فمن الطبيعي أن يقلّ الاهتمام العام بالدرس الفلسفي، كونه ليس حاجة اللحظة الحاضرة، على خلاف فترة الستينيّات والسبعينيات حيث فرض الخصم استخدام المنهج الفلسفي والعقلاني.

واقع الدراسات المقارنة في الحوزات العلميّة

◈ مع وجود التنوّع النسبي في العلوم في الحوزة، إلا أنّ هناك غياباً للدرس المقارِن في دراسة هذه العلوم، سواء بإفرادها تحت عنوان درس مقارن أو في داخل نفس الدرس التقليدي. كيف يمكن

صناعة بيئة للدرس المقارن في الحوزة؟ وهل هناك محاولات في هذا المضمار؟

● هناك ـ في العادة ـ حاجتان تجرّان لاستحضار الدرس المقارن:

الحاجة الأولى: الحاجة الدفاعيّة التي تفرض الدرس المقارن بغية نقد الآخر أو بهدف إظهار التفوّق الذاتي.

الحاجة الثانية: الحاجة المعرفيّة التي تعني أنّ الدرس المقارن هو ضرورة لتنمية قدراتي الخاصّة والاستفادة من جهود الآخرين.

أمّا الحاجة الثانية، فأعتقد انّ المناخ المذهبي العام لا يتقبّلها، فالثقافة السائدة عند المذاهب الإسلاميّة كافّة، لا ترى في منجزات الآخر أيّ قيمة إضافيّة على ما عندها، لهذا من الصعب أن تجد حماساً للدرس المقارن بهدف الحاجة المعرفيّة.

وأمّا الحاجة الدفاعيّة أو لإظهار التفوّق المذهبي، فنحن لا نجد اليوم تحدّياً من هذا النوع بالنسبة للحوزة العلميّة، إلا على الصعيد الكلامي والتاريخي؛ لأنّه لا يوجد صراع فقهي أو أصولي أو حديثي أو رجالي أو فلسفي أو عرفاني، بين الشيعة والسنّة، ولو كان هناك صراع فهو محدود ببعض القضايا الفقهية كالزواج المنقطع أو غير ذلك.

إنّ الصراع يتبلور مذهبيّاً في جانبين: العقيدة والتاريخ. وكما

تعلمون فإنّ قراءة التاريخ في سياق الجدل المذهبي تتخذ طابعاً عقديّاً أيضاً، ومعنى ذلك أنّنا أمام ملفّ واحد تظهر الحاجة فيه للدرس المقارن (النقدي)، وهو علم الكلام بعرضه العريض، وحيث لم يأخذ علم الكلام نفسه طريقه للحضور بوصفه مادّةً دراسية رئيسة في الحوزات العلميّة لهذا كان من الطبيعي أن لا نشهد درساً مقارناً فيه.

ومع ذلك، فنحن نجد نشاطاً في الدراسات المقارنة ـ لا الجدليّات ـ في الحوزة العلميّة الشيعيّة، فهناك ـ إلى جانب جهود مثل الشيخ محمد إبراهيم الجناتي، وجهود مجمع التقريب بين المذاهب على مستوى موسوعة أصول الفقه المقارن ـ مشروع دائرة معارف الفقه المقارن التي يشرف عليها المرجع الديني الشيخ ناصر مكارم الشيرازي حفظه الله، وكذلك مشروع موسوعة الفقه الإسلامي المقارن التي يشرف عليها أستاذنا المرجع الديني السيّد محمود الهاشمي حفظه الله، ويحظى هذان المشروعان بالخصوص بقيمةٍ مضافة، وهي أنّه يشرف عليهما مرجعان بارزان في الحوزة العلميّة، الأمر الذي يعطي لهذه المسيرة شحنةً قويّة للاستمرار، ويذكّرنا بمشروع السيد البروجردي في تحقيق كتاب الخلاف للشيخ الطوسي خدمةً للدراسات المقارنة بين المذاهب أيضاً.

هذا كلّه إلى جانب عددٍ لا بأس به ـ في حدود معلوماتي ـ من الكتابات والرسائل الجامعية والحوزوية التي عالجت الكثير من الموضوعات الدينية بطريقة مقارنة، لكنّنا ما نزال نحتاج إلى وضع مادّة دراسيّة قويّة في هذا الإطار، وتوفير أساتذة أكفاء متخصّصين في مجال فقه وكلام وتفسير المذاهب الأخرى، فقد واجه العاملون في بعض الموسوعات التي أشرت إليها قبل قليل مشاكلَ جادّة، من ناحية قلّة عدد المتخصّصين بالفقه والأصول السنيَّين، وهذه نقطة ضعف نسأل الله سبحانه أن نتجاوزها لكي تصبح دراساتنا أكمل وأجود وأحسن إن شاء الله.

معوقات التجديد والنهضة

في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر

معوقات التجديد والنهضة
في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر [1]

◈ مرحباً بكم على هذا الموقع، بداية من هو الدكتور حيدر حب الله؟

● مسلم لبناني، درست في الحوزة العلمية منذ أواخر الثمانينيات من القرن الماضي، كما درست في كليّة أصول الدين، وهي إحدى الجامعات الدينية في إيران، وكان تخصّصي في جامعة المصطفى العالميّة والحوزة العلمية في مجال العلوم الشرعية من الفقه وأصوله وأمثالها، فيما كان تخصّصي في كلية أصول الدين هو علوم القرآن والحديث، أمّا اهتماماتي الشخصية فهي الفلسفة وعلم الكلام الجديد.

عملت وما أزال في رئاسة تحرير بعض الدوريات الفكرية والثقافية، كمجلة نصوص معاصرة ومجلة الاجتهاد والتجديد، وسابقاً مجلة المنهاج، كما أقوم بتدريس طلاب الدراسات العليا في جامعة المصطفى العالميّة. كتبت مجموعةً من المؤلّفات المتواضعة في

---

(١) أجرى هذا الحوار وأعدّه: الدكتور نور الدين علوش، لموقع الحوار المتمدّن، ونشر في الموقع المذكور، العدد: ٣٩١٧، بتاريخ ٢٠/ ١١/ ٢٠١٢م.

مجال علوم الشريعة والكلام الجديد والحديث الشريف، كما تعاونت مع عدد من المؤسّسات البحثية في إيران والعالم العربي. وأتولّى منصب المعاون العلمي للمرجع الديني السيد محمود الهاشمي في الإشراف على موسوعة الفقه الإسلامي على طبق مذهب أهل البيت، والتي صدر منها ٢٧ مجلداً حتى الآن، ويتوقّع أن تبلغ الثمانين مجلّداً إن شاء الله.

مؤاخذات على المشاريع الفكريّة في العالم العربي والإسلامي

◈ باعتباركم من روّاد النهضة والتجديد الفكري، ما هو رأيكم في المشاريع الفلسفية والفكرية العربية المطروحة (الجابري وباقر الصدر وحسين فضل الله ومالك بن نبي وأبو القاسم الحاج حمد..)؟

● قد يلاحظ على بعض هذه المشاريع أنّها لم تدخل إلى عمق المشكلة بقدر ما لامست بعض تجلّياتها في المجالات المختلفة، فأنت تلاحظ على بعض المشاريع العربية أنّها ـ على سبيل المثال ـ اعتبرت المدخل الاجتماعي وقضيّة الفتوى مفصلاً لحلّ المشكلة القائمة، مع أنّ إصلاح الفتوى ليس إصلاحاً للمشكلة ولا ملامسةً لجوهر الموضوع، رغم ما للفتاوى من تأثير عظيم على المجتمعات

الإسلامية؛ لأنّ الفتوى ليست سوى نتيج للعملية المعقّدة التي تقوم بها عناصر متعدّدة خلف الكواليس، وليس فقط لنفس العناصر الاستدلاليّة في عملية البحث الفقهي، فإنّ استدلالات الفقهاء هي بدورها نتائج لمكوّنات أعمق منها.

وبعض المشاريع العربية الأخرى نلاحظ عليه أنّه اعتبر الاشتغال في النصّ وتحليل مناهج فهم النص هو الحلّ، وأنّ مشكلة المشاكل عندنا هي في كيفية تعاملنا مع النصّ، فلو أنّنا وضعنا معياراً آخر في التعامل مع النصّ المقدّس لانحلّت المشكلة واستطعنا تجاوز الأزمة، مع أنّ المشكلات لا تقف عند النصّ، فنحن حتى لو تخطّينا النص سيظلّ عقلنا العربي يعاني مشكلاته، كما حصل مع كثير من التيارات الفكرية والثقافية في العالم العربي التي تخطّت النصوص، ومع ذلك ظلّت تعاني من الكثير من المشاكل التي لا تبتعد كثيراً في بعض الأحيان عن مثيلاتها لدى التيارات النصيّة.

وبعض المشاريع الأخرى أغرقت في الجانب الفلسفي والتحليلي، بحيث عجزت عن التجسير بين تلك المنجزات في البحث الفلسفي المعمّق وبين واقع الحياة العربية وقضاياها، ومن المعلوم أنّ النظريات التي تريد إصلاح الأوضاع السياسية والاقتصادية وغيرها لا يمكنها أن تكتفي بالحلول ذات الطابع

التجريدي دون تقديم وسائل لتطبيقها على أرض الواقع، وإلا تكون قد سارت نصف الطريق فقط.

كما يلاحظ على بعض المشاريع الفكريّة أنّها جعلت مدخلها لحلّ المشكلة مدخلاً مذهبيّاً، فمثلاً إذا كان النصّ هو المشكلة، فإنّ الحلّ الذي وضعه بعض المفكّرين والعلماء هو حلّ يتحرّك في دائرة نصّ مذهب خاصّ، والحلول المذهبيّة لن تستطيع تقديم مساعدة نهائية لمعضلة بحجم حال الأمّة اليوم، فإذا تمكّنت مثلاً من تخطّي بعض النصوص المذهبية أو المفاهيم المذهبية في هذا المذهب أو ذاك، فإنّ هذا لا يعني أنّني تجاوزت المشكلة؛ لأنّ هذه النصوص أو المفاهيم ستعود لتبدي نفسها على المقلب الآخر ولو بشكل مختلف.

ويلاحظ على بعض المشاريع أيضاً، أنّها لم تذهب بعيداً في الإخلاص لمقولاتها، بمعنى أنّها نظّرت لشيء ما لكنّها لم تجرؤ على تطبيق هذا التنظير في مساحاته المختلفة في الفكر الإسلامي، وقد يعزى هذا الأمر لظروف موضوعية ضاغطة، وربما كانت هناك أسباب أخرى أيضاً.

كما يلاحظ على بعض المشاريع الفكريّة أيضاً، أنّها استهلكت نفسها تارةً في تفاصيل التطبيقات وأخرى في تجريد الكلّيات، بمعنى أنّنا وجدنا بعض هذه المشاريع مستغرقاً في بعض التفاصيل

الجزئية، كما ألمحنا سابقاً، لكنّ المشاريع التي دخلت الإطار العام والمنهجي لم تدخل في اختبار التفاصيل، ففي بعض الأحيان قد تجد أنّ المشروع متناسق يقدّم حلاً لوضع فكري مأزوم، لكنّك عندما تأخذ هذا المشروع نحو تفاصيل المشكلات القائمة فإنّك تواجه مشاكل كبيرة جدّاً؛ لأنّ الحديث في القواعد وحلّ المشكلة في أفقها لا يعني أنّ المشكلة قد حلّت في التفاصيل، فإنّ للتفاصيل خواصّها أيضاً وخصوصياتها، وعندما يتكّلم مفكّرنا العربي والإسلامي في القواعد والنظريات العامّة وقضايا المنهج فهذا لا يعني أنّه حفظ خصوصيات التفاصيل، بل هو في الحقيقة قام بهدرها، وهذا ما قد يؤدّي في كثير من الأحيان إلى فشل عمليات تطبيق المقولات الكبرى على أرض الواقع الذي لا يعرف سوى التفاصيل.

وفي الفلسفة العقلية يقولون: الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد، فلا وجود إلا للجزئي المتشخّص، وأمّا الكلي فلا وجود له إلا بوجود هذا الجزئي، والأمر عينه نراه هنا، فإنّ المقولات الكبرى لا تتبلور ولا تجد محلاً لواقعيتها إلا عندما نسقطها على أرض الواقع لتلبس لبوس التشخّص والجزئية، وفي هذه الحال نجد الثغرات والمشاكل. والكثير من المشاريع الفكرية لم تأخذ بعين الاعتبار مرحلة التلبّس هذه، ولهذا لم تحظَ بفرص التطبيق.

وهذا ما يجرّني للحديث عن نقطة أخرى مهمّة هنا وهي أنّ بعض المشاريع الفكريّة الأخيرة لم تجرِ مساندتها من قبل تيارات ذات نفوذ على أرض الواقع، ومن ثم لم يتمّ اختبارها عمليّاً، فأنت عندما تتكلّم عن مشكلة في العقل العربي أو في الشخصيّة العربيّة، ثم تضع الحلول لهذه المشكلة، فإنّ هذا الكلام يبقى تجريدياً ما دمت لم تقم باختباره على أرض الواقع؛ لأنّ الموضوع الذي يجري الحديث عنه هو تقديم مشاريع فكرية كبرى قادرة على النهوض. والنهوض لا معنى له سوى بصيرورة الفكرة عملاً، وهذا معناه أنّ صيرورة الفكرة عملاً أمر بحاجة إلى تبنٍّ من قبل تيارات لها نفوذ على أرض الواقع، لتقوم باختبار النظرية والمشروع ذاته، ورصد مديات انعكاساته الإيجابية والسلبية في إصلاح الأوضاع القائمة. وبعض مشاريعنا الفكرية لم تحظَ بمجال الاختبار العملي، لكي نرى هل ستقوم حقّاً بحلّ المشكلة أم لا، لاسيما أنّنا وجدنا أنّ بعض المشاريع الفكرية التي حظيت بمن تبنّاها ورأت طريقها إلى أرض الواقع قد ساقت إلى كوارث فكرية وسلوكيّة عميقة جدّاً لم تكن باديةً عندما كانت ترتدي لباس الكلمات والأفكار.

هذا أيضاً يجرّني بدوره إلى نقطة أخرى، تبدو قائمة في بعض المشاريع الفكرية، وهي أنّ هناك فرقاً بين المشاريع التي تريد أن

تغيّر كلّ شيء، أي ذات طابع شمولي، بحيث لا تعترف بمناخ آخر، وتلك التي تريد فعل التغيير من داخل مناخ غير منسجم معها، كما هو واقع حال أمّتنا اليوم والتي لا تعيش لوحدها في هذا العالم ولا تملك قراره، ويبدو لي أنّنا كنّا دوماً نقدّم حلولاً من النوع الأوّل، وقليلاً ما وجدنا حلولاً من النوع الثاني.

بل إنّنا نلاحظ على بعض المشاريع الفكريّة أنّها استغرقت في تشخيص المشكلة أكثر ممّا قدّمت حلولاً لها، وعندما جاءت إلى مجال تقديم الحلول وجدنا عجزاً واضحاً في هذا المضمار.

القضيّة الرئيسة في هذا المجال تكمن في أنّ مشاريع المفكّر العربي كانت تتبع تشخيصه للمشكلة وتعيينه للمرض، وكنّا نلاحظ في بعض الأحيان أنّ بعض هذه المشاريع افترض المرض في منطقة واحدة، واعتبر السبب المسؤول عن حالنا عنصراً واحداً، فركّز على الاشتغال عليه مفترضاً أنّ حلّ معضلته سوف يؤدّي إلى حلّ سائر المعضلات الأُخَر، في حين نجد أنّ مشكلة بحجم الواقع العربي والإسلامي والفكر العربي والإسلامي لا يصحّ أن نتعامل معها من موقع وحدة السبب، بل هي بطبيعتها متشابكة؛ لأنّ هذه الأمور من الأمور التي تمتدّ إلى قضايا كثيرة في الفكر والاجتماع.

أزمة المنهج أم أزمة الشخصيّة

◈ **هل تتفقون مع الذين يقولون بأننا نعاني من أزمة منهج، وليس**

أزمة مشاريع نهضوية وفكرية؟

◆ يبدو لي أنّ أزمة المنهج لا مفرّ منها، فنحن بجدّ نعاني من أزمة منهج وأزمة عقل وتفكير، لكنّني لا أوافق على اعتبار المشكلة منحصرة في هذا المجال، ولعلّ ما أشرت إليه قبل قليل من بعض الملاحظات المتواضعة على بعض المشاريع الفكرية يشير إلى هذه النقطة.

أعتقد أنّ بعض المفكّرين المسلمين استغرق في العقل، ولم يلاحظ سائر الجوانب، فهناك الشخصية العربية والإسلامية، وهناك نظام الأحاسيس والمشاعر الذي تتكوّن منه الذات المسلمة والعربيّة، ليس الموضوع موضوع منهج تفكير فقط، فهذا حلّ لأزمة التفكير، وليس إذا حلّت أزمة التفكير فهذا معناه أنّ المشكلة قد انتهت؛ لأنّ الواقع لا يُصنع من لبنات فكرية بحتة، وإنّما من عناصر متواشجة من الفكر والسلوك والشخصيّة والأداء والمستلزمات الميدانيّة.

المشاعر أمرٌ مهم جدّاً، فنحن شعوب عاطفية بدرجة كبيرة، لاسيما كلّما اتجهنا شرقاً مثل إيران وما يليها من بلاد الشرق المسلمة، إنّك إذا أصلحت المنهج وعالجت آليات التفكير لن تتمكّن من تغيير الوضع القائم؛ لأنّ المشاعر إذا لم يجر تنظيمها

والهيمنة عليها، ولا أقصد إلغاءها، ستظهر بما تحمله من ركام مدفون في أعماق النفس (الأنا الفرديّة والجماعيّة) ناتج عن مختلف المكوّنات التربوية والاجتماعيّة. والمشاعر بطبعها ليست أموراً مادية يمكن دفنها في التراب، بل مصيرها الظهور عند مفترقات الطرق، وعند اللحظات الحرجة، وعند الضغوطات الاجتماعية والسياسية وأزمات الوجود والهويّة. إنّ كلّ نظم المشاعر وعناصر بلورتها يجب ضبطه أيضاً، ولا يكفي حلّ مشكلة التفكير فقط.

لهذا أعتقد أنّنا بحاجة إلى مشاريع حقيقيّة، وليس مشاريع منقوصة، والمشاريع الحقيقية لن يعود بالإمكان أن يأتي بها مفكّر ملحمي، بل هي تحتاج إلى مؤسّسات ومراكز دراسات متكاملة، تملك مواقع التأثير وأسبابه؛ إذ ليس المهم إنتاج الأفكار بقدر ما المهم أيضاً امتلاك القدرة على توزيعها ونشرها وفعل التأثير بها. كما يفترض أن تتعاون هذه المؤسسات ـ من موقع تعدّد الأدوار ـ على الاشتغال بحزمة الملفات المتنوّعة لا بجانب واحد من المشكلة.

ولعلّ اشتغال بعض المفكّرين المسلمين بملفّ العقل والمنهج غيّبهم أحياناً عن أرض الواقع، فلم يكونوا قادرين على المواكبة أو الاستجابة للتطوّرات الحاصلة؛ لأنّهم استغرقوا في قضايا النخبة. وربما تكون أحداث ما سمّي بالربيع العربي قد كشفت لنا عن بعض

جوانب هذا الواقع عبر غياب المثقف عن صنع الحدث أو إدارته.

الفكر الإسلامي المعاصر وجواب التحدّيات القاهرة

◈ **باعتباركم من الباحثين المتميزين في الفكر الإسلامي المعاصر فهل هذا الفكر قادر على تقديم أجوبة للتحديات التي تعيشها الأمة العربية الإسلامية؟**

● لقد قدّم الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر رزماً هائلة من الأفكار والتطلّعات والحلول والمنجزات، منذ أواسط القرن التاسع عشر وإلى يومنا هذا، لا يمكن لمجرّد أنّ الأمور لم تحلّ أن نشطب على المنجز المتميّز الذي قدّمه الفكر الإسلامي الحديث؛ لأنّ الفكر لا يصنع التغيير لوحده حتى نحمّله فشل الواقع الذي لم يكن يملك هذا الفكر عناصر الإمساك بتمام مفاصله.

ولكن مع ذلك يبدو لي أنّ الفكر الإسلامي المعاصر غير قادر ـ بهذا الوضع الذي هو عليه ـ أن يتجاوز المشكلات القائمة، ليس لأنّه لم يقل شيئاً ينفع حلاً لمشاكلنا، بل لأنّ حركة الإجابة عن تحدّيات الواقع تخضع للتراكم والاستمرار، ونحن نجد الفكر الإسلامي لا يَجِدُّ السير بخطّ بياني متصاعد، بل ما يزال يشهد انخفاضاً وارتفاعاً، وحيث إنّ حركة الحياة وتطوّرات التحدّيات

تشهد ارتفاعاً متواصلاً، فإنّ الفكر الإسلامي لن يتمكّن من الإجابة عنها إذا لم يشهد سيراً تكاملياً متواصلاً شبيهاً بها.

إنّ الإخفاقات والترنّحات التي نشهدها بين الفينة والأخرى لحركة التنوير الإسلامي تثقل كاهلها وتصعّب المهمّة عليها، وأحد الأسباب الأساسيّة هي عدم وجود لُحمة جامعة بين مختلف أطياف هذا الفكر المعاصر، فهناك تشظّيات داخل أجنحة هذا الفكر خرجت من الاختلاف الفكري إلى الخلاف السلبي. كما وهناك مشاريع فكريّة ممتازة قدّمها الفكر الإسلامي لكنّه لم يجر البناء عليها والإضافة من قبل الأجيال اللاحقة، إن قطع جسور التواصل بين الأجيال هو الآخر مشكلة أيضاً، ونقد أجيال التنوير لبعضها لا ينبغي أن ينتهي إلى القطيعة، بل يفترض أن يصبّ في صالح المراكمة.

أضف إلى ذلك أنّ نوعيّة التحدّيات اليوم قد اختلفت تماماً عن مثيلاتها قبل عقدين من الزمان، ويلاحظ هنا أنّ الكثير من المنجز الفكري المعاصر ما زال مسكوناً بنتاج وآليات الحقبة الماضيّة، وهذا ما يعيقه عن قدرة الاستجابة لمتطلّبات الواقع، نجد هذا جليّاً في بعض الأوساط، وليس كلّها، وهي الأوساط التي جمدت على الشرح والتلخيص والتحشية والتعليق على منجز الأجيال التنويرية

السابقة، فارتدّت تقليديةً بعد أن كانت نهضويّة.

وهناك أزمة أخرى يعاني منها الفكر الإسلامي الحديث وهي أزمة المثاليّة، حيث الإغراق في الصور المأمولة أكثر من الدخول في التفاصيل اليومية الواقعيّة، والاستجابة لها، وحيث الاستغراق في الرؤى الاستراتيجية وغياب العقل المرحلي، فدائماً نسعى لتقديم حلول شموليّة، وقلّما اشتغلنا على تقديم حلول مرحليّة تحاول أن تجعل الأهداف الاستراتيجية بمثاة مؤشر البوصلة لا بمثابة هدف يتمّ قصده مباشرةً، الأمر الذي يضعنا أمام إحساس دائم بالفشل؛ لأنّ الأهداف البعيدة المدى من الصعب تحقيقها بسهولة، فإذا قلبنا الأهداف البعيدة المدى لتكون هي الأهداف المنشودة القريبة المدى نكون قد ارتكبنا أخطاء فادحة.

المشاريع النهضيّة وفشل الإنتاج المؤسّسي

◈ سيدي الكريم لماذا لم تثمر المشاريع النهضوية الكبيرة مؤسّسات سياسية وفكرية وثقافيّة؟

● هذا راجع في بعض أسبابه إلى الشخصيّة الشرقيّة، فنحن ما نزال نعيش ذهنية الأفراد، وأنّ المشاريع النهوضية لابد لها من أن تدور في فلك الأفراد حتى إذا ما ذهب الأفراد تلاشت.

إنّ تبعيّة المؤسّسة للفرد تعني زوالها عند ذهابه أو تحوّلها إلى مجرد (برستيج) شكلاني مكرور، وحتى عند وجوده نحن نواجه في بعض الأحيان مشكلة تولّي المؤسّسات الفكرية والثقافية حماية الفرد (المفكّر أو صاحب المشروع) والدفاع عنه والتمحور حوله، بل اعتباره سقفاً لها لا تقدر على تخطّيه أو نقده، وأيّ مركز دراسات يمكن أن يرتجى إذا كانت هذه هي مناخاته وسياقاته؟! وأيّ مؤسّسة فكرية يمكن التعويل عليها في ظلّ هذا الوضع الذي يزيد من الاصطفافات ولا يحرّرنا منها، ويكرّس المفاهيم الخاطئة للانتماء؟

لقد رأينا في حياتنا الكثيرين من دعاة التعدّدية والرأي والرأي الآخر ممّن استماتوا في الدفاع عن الحريّات الفكرية وصارت هذه المقولات جزءاً لا يتجزّأ من أدبيّاتهم اليومية.. رأيناهم وهم في عالم العمل والتطبيق أحاديين مستبدّين لا يؤمنون بالتعدّدية ولا بالنقد، بل هم مستعدّون لفعل أيّ شيء للحيلولة دون ما ينادون به هم أنفسهم، هذا يعني مجدّداً أنّ المشكلة ليست في العقل فقط، بل هي في الشخصيّة والسلوك، وفي تحوّل المقولات الفكرية إلى ممارسات اجتماعية وذاتية عفويّة.

لتسمحوا لي بأن أقول بأنّ الكثير من دعاة الحريّة الفكرية

والتعدّدية في عالمنا العربي، هم في الحقيقة دعاة حرّيتهم الذاتية في مقابل الآخر القمعي، لا دعاة حريّة الجميع في مقابل الجميع، ولهذا عندما يمسكون بالسلطة في أيّ موقع كان، يتحوّلون تلقائيّاً وفوراً إلى خصوم ألدّاء للتعدّديّة والمشاركة والحريّات، مستخدمين نفس مقولات خصومهم السابقين، وهذا يدلنا على أنّ هذه المقولات إنّما تمّ الانتماء اليها فكريّاً بوصفها محقّقةً لمصلحة ذاتية أو فئوية، لا من موقع الإيمان العميق الشمولي بها.

وهناك مشكلة أخرى أيضاً، وهي أنّ المؤسّسات الفكرية والثقافية الحقيقية ـ وليس الاسميّة ـ تحتاج لتمويل كبير، وفي هذه الحال فإنّ هذا التمويل يأتي في الغالب إمّا من الدول أو من جهات خارجيّة أو من بعض الأفراد المتموّلين المخلصين في الساحة الإسلاميّة والعربية، وإذا استبعدنا الحالة الثانية التي لها مشاكلها الخاصّة، فإنّ التمويل الدولي له مخاطره التي لا تقلّ عن مخاطر المؤسّسات ذات الطابع الشخصاني المشار إليها آنفاً؛ لأنّ الدولة في عالمنا العربي والإسلامي لم تصل بعدُ إلى مرحلة دعم المعرفة بصرف النظر عن الانتماء، وفي كثير من الأحيان يخلق هذا الوضع مثقفاً مقاولاً كما رأينا في أكثر من مكان. وإذا كان المموّل جهة مدنية داخليّة فإنّها في كثير من الأحيان محكومة لمستوى معيّن من

أفق الوعي والتحرّر الفكري، وغالباً ما لا ترضى بالقفزات النوعية، لاسيما إذا كان حديثنا داخل المناخات الدينية؛ لأنّ هناك قلقاً من أن تكون بعض المشاريع الفكرية ذات تأثير سلبي على الدين في مجتمعات محافظة في أغلبيّتها الساحقة.

لكن مع ذلك أجد أنّ المشاريع الفكرية قد أخذت مسارها نحو المأسسة في بعض المواقع، وقد رأينا ذلك في خطوات كثيرة هنا وهناك رغم هذه المشاكل كلّها، الأمر الذي لا يحسن تجاهله وتخطّيه.

أزمة القطيعة بين المثقف السنّي والشيعي

◈ هناك أزمة يعانيها المثقف الإسلامي وهي ضعف التواصل بين الجناح السنّي والشيعي، أي لا يستفيد كلّ طرف من الإنتاج الفكري للطرف الآخر، ثم لماذا لا نجد مؤسّسات فكرية وثقافية مشتركة تكون بوابة للتواصل والتعاون؟

● يرتدّ هذا الأمر إلى ركام هائل من الإرث التاريخي الفاصل بين الفريقين، فكثير من مثقّفينا الشيعة والسنّة هم في الملفّ المذهبي مذهبيّون، وقد رأيناهم بأمّ العين قد كشفوا عن هذا الوجه الحقيقي عند أوّل تصادم في المنطقة.

أنا لا أقول: إنّه من الخطأ أن ينتمي الإنسان لعقيدته المذهبية

ضدّ الآخر المذهبي، عندما يجد قلقاً على هويته، فهذا من حقّه، لكن أن يعطّل المفكّر والمثقف المتعالي عن المذهبيات والفاهم لدسائسيّة المشروع الغربي في المنطقة وآلياته، أن يعطّل فكره وعقله استسلاماً لواقع مذهبي، فهذه مشكلة خطيرة، فهذا معناه أنّ خصومه الداخليين في مذهبه باتوا يتركون تأثيراً عليه ويفرضون عليه حركته ويُملون عليه انتماءه.

هناك شيء لمسته في احتكاكي بالكثير من المفكّرين والمثقفين الذين عرفتهم، وهو أنّ العقل في مكان والتربية النفسيّة في مكان آخر، ورأيت أنّ هذا العقل يطير متحرّراً ما لم تقرّر التربية الذاتية جذبه إليها، إنّك ترى الكثير من المثقّفين متحرّرين في عقولهم لأبعد مدى، لكن في بعض اللحظات تجد عودةً لنداء التربية وللأثقال النفسية المتراكمة اجتماعياً وأسريّاً في أعماق ذاته، وهذا يعني أنّ أوّل إثارة لهذه التربية سوف تؤدّي إلى تضعضع كلّ البناء الفكريّ، بل سيصبح البناء الفكري نفسه أداةً لتبرير الحالة النفسيّة هذه، وليس مفسّراً لها أو محلّلاً أو فاكّاً لعقدها.

المشكلة الأخرى، هي الدول والأحزاب التي تضع حاجزاً أمام التواصل بين المثقّفين، لاسيما بين الشيعة الإيرانين والسنّة العرب، وتفرض أن يكون هذا التواصل ضمن قنوات محدودة مراقبة على

الدوام. وتشتدّ هذه المشكلة عندما نضيف إليها ما تفرضه الاتجاهات المذهبية على المثقف والمفكّر المتواصل مع الآخر، والمفصح عن نقاط قوّة الآخر لا عن نقاط ضعفه فقط. فعندما تكون مثقفاً دينياً فإنّ هذا يعني أنّك ستواجه ـ في حال كنت متعالياً على المذهبية ـ نقداً من الداخل، يسعى لكي يُفقدك شرعيّتك داخل جماعتك المذهبية، ومن الصعب على الإنسان أن يتنامى دون عُصبته والمحيطين به، هذا يعني أنّه سيظل مثقّفنا يعيش قلقاً في الاعتراف به داخل مذهبه، في الوقت الذي ينفتح على الآخر الذي يحاول الفريق المتشدّد داخل مذهبه ـ وهو الفريق الممسك بالكثير من الأمور ـ أن يصوّر الآخر بمثابة عدوٍّ نهائيّ وأخير للمذهب.

وهناك مشكلة أخرى تفتح على المشكلة السابقة، وهي تسييس المذاهب. إنّ هذه المشكلة تضع المثقّف المتديّن أمام خطورة اتهامه السياسي في حال انفتح على الآخر، أو أراد أن يشكّل معه هويّةً واحدة مع حفظ الخصوصيات. فعندما يكون التشيّع إيرانيّاً والتسنّن سعوديّاً فهذا خطر كبير جدّاً يرفع أمامنا جدار فصل عالٍ وعريض، لن يستطيع معه أيّ مفكّر أو مثقف أو نخبة أن يصنع شيئاً متميّزاً على أرض الواقع، في سياق التواصل ومدّ جسور الارتباط.

وثمّة سبب آخر لضعف التواصل، موجود على بعض الأصعدة، وهو يرجع إلى تفكيرنا الطوباوي الدوغمائي المتعالي، فكلّ فريق يحاول أن يوحي لنفسه أنّ علاقته بالآخر هي علاقة تصدير فكري إليه، وليس استيراد فكره للاستفادة منه، هو شعور بالغرور لو فكّكناه جيداً.

لقد قلتُ للكثير من الأصدقاء الإيرانيين: إنّكم دائماً فكّرتم في ترجمة نتاجكم الفكري إلى العالم العربي، وهذ شيء جيّد ومفيد للمسلمين عموماً، وللعرب خاصّة؛ فالمنجز الإيراني يستحقّ التقدير والإعجاب، لكنّكم لم تنشطوا على صعيد الاستيراد الذي يحقّق التواصل الحقيقي المتساوي الطرفين. إنّ من المفروض أن تعيشوا عقليّة التعرّف على العالم العربي وما يزخر به من حوارات وجدالات فكرية هائلة، كثيرٌ منها لم تخوضوه بعدُ أو خضتموه بدرجة أقلّ نضجاً من إخوانكم العرب. هذا الشعور قائم عند البعض، ورأيته أيضاً عند بعض المثقّفين العرب، في نظرته للعقل الإيراني من موقع الغنوصية والهرمسيّة والخرافة واللاعقلانيّة.

كما رأينا هذا المشهد نفسه في المعاهد العلمية التقليدية عند الفريقين؛ فأنت تجد عبر التاريخ علماء الشريعة من كلّ مذهب لا يقيمون وزناً للطروحات والنظريات والاجتهادات الموجودة في

المذاهب الأخرى، وفي الغالب أنت تجد أجوبةً نمطية على هذا الواقع، من نوع أنّ الآخر لا يملك عمقاً في اجتهاده الديني كما هو الجواب الذي نجده كثيراً في الأوساط الشيعية، أو الآخر لا يملك منجزاً وكلّ منجزه مأخوذ من العلماء السنّة كما نجد ذلك كثيراً في الأوساط السنيّة.

وهناك أيضاً مشكلة القلق العقائدي الذي ما زلنا محكومين له، فأن تستحضر الآخر في دراساتك الدينية معناه أنّ هذا الآخر سينفذ في تفكيره ومقولاته شيئاً فشيئاً إلى منظومة العقل التي عندك، لهذا يترك هذا الأمر نتائج خطيرة على التماسك العقدي في داخل المذهب الواحد؛ لأنّ أفكار الآخر واجتهاداته ستحظى ـ شئنا أم أبينا ـ ببعض القبول والرضا من بعض الباحثين في داخل الوسط المذهبي، وستنهار تدريجياً الصورة البشعة والبائسة والمشوّهة عن الآخر في وعي العلماء والمفكّرين، وهذا أمر مرفوض من الناحية العقائدية عند التيارات التقليدية، فالآخر في الثقافة المذهبية السائدة لا يحضر إلا ومِعْوَل هدمه معه، ولا تحضر صورته الأصلية بل صورة مشوّهة عنها، ولهذا كثيراً ما لا نجد أمانةً في النقل هنا وهناك.

منذ حوالي العشر سنوات، ألقيت عشرات المحاضرات في

تاريخ أصول الفقه السنّي والشيعي على طلاب العلوم الدينية في مدينة قم في إيران، وقد سمعت الكثير من الانتقادات بسبب إلقائي حينها مجموعةً من المحاضرات في تاريخ أصول الفقه السنّي.

إنّ المبرّرات دائماً هي ضحالة الآخر وفي الوقت عينه الخوف منه، لاحظوا معي جيداً التناقض، ففي الوقت الذي يُبدون الآخر ضحلاً كأنّه عدمٌ، يخافون منه أيَّ خوف حتى داخل الأوساط العلمية لا على مستوى القاعدة الشعبية والجماهير فقط!! هذا هو الواقع الصادّ عن التواصل العلمي.

وحتى الدراسات المقارنة في المعاهد والجامعات والحوزات العلمية ـ شيعياً وسنيّاً ـ تقع في الغالب ضمن سياق نقد الآخر وإثبات الذات وتفوّقها، وليس في سياق بناء مكوّنٍ جامع للمعرفة الدينية يستوعب في ثناياه مجمل تراث المسلمين ومختلف مذاهبهم ومقالاتهم.

لهذه الأسباب وغيرها، لم تظهر إلى الآن مؤسّسات مشتركة تُذكر، وحتى المؤسّسات المعنيّة بالتقريب، والتي يفترض أن تكون مشتركةً بطبيعتها، نجدها هي الأخرى تعاني من بعض المشاكل، فالمعروف أنّ القسم العلمي لمجمع التقريب بين المذاهب في طهران

لا يستوعب باحثين غير شيعة، ولا أعرف سبب ذلك، هل من المسؤولين عن المجمع أم من الأطراف الأخرى التي رفضت التعاون في هذا المجال؟

كيف لي أن أتصوّر مركزاً بحثياً تقريبياً على جميع المذاهب الإسلامية ثم لا أرى المذاهب فيه ولا باحثيها، فلا أراهم إلا في هيئة الأمناء واللجان الاستشارية العليا التي يغلب عليها الطابع التشريفاتي! هذا واقع سيء جدّاً.

وفي تقديري المتواضع، يجب العمل ـ ومن خارج السياق ـ على تأسيس مراكز ومؤسّسات مدنيّة ولو صغيرة ذات طابع بحثي، تكون مشتركةً، يتعاون فيها الجميع، متعالية حقيقةً عن التحيّزات غير الموضوعية والتحيّثات المهيمنة على واقعنا الثقافي بين المذاهب، ومحترمةً للخصوصيّات المذهبية في الوقت عينه، ولا ينبغي أخذ الإذن أو أن تكون هذه المؤسّسات قد أخذت شرعيّتها من أولئك الذين لطالما رفضوا التقريب بين المذاهب وكانوا يشمئزّون من العمل المشترك، فإذا أخلصنا النية، فإنّ الله سوف يوفّق ويعين عندما نشرع في العمل ونتكّل عليه روحاً وعملاً وجوهراً وشكلاً إن شاء الله.

الحداثة والإصلاح

ودور التجديد الديني في زمن

(الربيع العربي)

الحداثة والإصلاح

ودور التجديد الديني في زمن (الربيع العربي)[1]

ثورة معرفيّة بعد (الربيع العربي) للعبور نحو حداثة دينيّة

◈ **سيدي الكريم هل يمكننا الدخول في ثورة معرفية وثقافية بعد ثورتنا السياسيّة لتحقيق حداثة دينية؟**

● يؤسفني أن أبدوَ في المرحلة الراهنة متشائماً على هذا الصعيد؛ لأنّ مسيرة الفكر الديني تتّجه نحو مزيد من الانغلاق والتقوقع، وهناك عدّة أسباب، منها دخولنا في نفق الأزمة الطائفيّة في المنطقة، وهو نفق من شأنه أن يخلق أزمة هويّة، وأزمات الهويّة عادةً ـ في ظلّ واقع داخلي متشنّج مثل هذا ـ تسعى لتحييد عملية النقد الداخلي أو البناء الجديد؛ لأنّها تعتبر ذلك حرجاً في هذه المرحلة.

ولعلّ الأمر الأخطر الذي تقع بينه وبين أزمة الهويّة علاقة

---

(١) أجرى هذا الحوار وأعدّه: الدكتور نور الدين علوش، لموقع الحوار المتمدّن، ونشر في الموقع المذكور، العدد: ٣٩٢٦، بتاريخ: ٢٩ ـ ١١ ـ ٢٠١٢م.

جدليّة هو ظهور التيارات السلفية (أي الأشدّ تقليديةً واستاتيكيّةً) وإمساكها بمفاصل الأمور، وهي تيارات تصوّب سلاحها القاتل عادةً إلى العقل وحريّته التي تراها معاداةً للنصّ الديني، كما تصوّب سلاحها إلى النقد والتجديد؛ لأنّهما يمثلان عندها ابتداعاً في الدين لا إبداعاً فيه.

وثمّة شيء آخر مهم أيضاً، وهو إمساك المزيد من الحركات الإسلاميّة بالسلطة، هذا الأمر هو سيف ذو حدّين، فمن جهة يمكن أن يعبّر عن فرصة تاريخية لعودة الإسلام إلى الحياة بثوب جديد وصقل النظرية الإسلامية بالتجربة لإنتاج صياغة حضارية جديدة للإسلام ومضمونه السامي، لكنّه من جهة ثانية قد يضعنا أمام مشاكل خطيرة؛ لأنّ العلاقة بين الحركة الإسلاميّة والسلطة لم تتضح حتى الآن في النظرية الاجتهادية عند كثير من الإسلاميين أنفسهم، أو فلنقل بأنّها ما تزال ملتبسة، فهناك تيار يرجّح السلطة على الدعوة، وهو يشبه تيارات في الداخل الشيعي سبق أن تبلورت وفقاً لمنطق براغماتي صار يُتهم اليوم بأنّه ضيّع العقيدة والدين في سبيل السياسة ومصالحها، وهناك تيار لا يعيش هذه النزعة لكنّه لا يملك تصوّراً عن مشروع سلطوي منظّر له.

إنّ أخطر شيء في إمساك الإسلاميّين بالسلطة هو الصورة التي

يحملونها عن الإسلام، فإذا لم تكن هذه الصورة صحيحةً أو قابلةً للصقل بالتجربة أو وفق دينامية داخليّة نشطة باستمرار، دون تخطٍّ للمعايير الدينية العليا، فهذا معناه في نهاية المطاف تصادماً بين الدين والحياة. إنّ إمساك الفقه الإسلامي بالسلطة ليس مسألةً بسيطة، إنّها مسألة بالغة التعقيد، فكثيرون كانوا ـ وبعضهم ما يزال ـ يتصوّرون أنّ أسلمة الحياة إنّما تتمّ بإلقاء الحجاب الإلزامي على النساء، ومنع الخمور، وحظر الفنون الماجنة، وإقامة الشعائر والطقوس العامّة كصلاة الجمعة وغيرها..

إنّ مسألة تطبيق الشريعة قضيّة معقّدة للغاية، فأمام هذا المشروع تحدّيات كبيرة من نوع سنّ آلاف القوانين الجزائيّة والجنائيّة والمدنية وغيرها في قضايا الناس، وعندما يتحوّل الفقه إلى واقع تتمّ ممارسته على صعيد دولة ومجتمع، فإنّ نتائجه سوف تلاحقه بالتأكيد، وستتلاشى تلك الصورة المثاليّة لفكرة تطبيق الشريعة، فحتى اليوم هناك دول طبّقت الشريعة الإسلاميّة حتى أبعد مدى وهي تعتمد في قوانينها على منجزات القوانين الغربية. لست أريد أن أقول بأنّ ذلك خطأ، بل أريد أنّ أقول بأنّ فيه شرخاً منهجيّاً وفقاً لعقيدة الكثير من أنصار تطبيق الشريعة أنفسهم، فالإسلام الشامل لكلّ مرافق الحياة ـ كما تقول نظريّة تطبيق

الشريعة ـ يفترض أن تكون لديه تصوّرات واضحة عن مختلف تحدّيات العصر، وها هي قضيّة المصارف والبنوك والنظم المالية ما تزال شبحاً مخيفاً أمام المشروع الاقتصادي الإسلامي الذي لا يجد أمامه ـ في الغالب ـ سوى منهج الحيل الشرعيّة للفرار من أزمة المواجهة بين النصّ والواقع.

أنا لست ضدّ تطبيق الشريعة، بل أذهب إلى ضرورة العمل لهذا التطبيق، لكنّني أعتقد بأنّ تطبيق الشريعة يجب حسم خيارات ضرورية مسبقة فيه، ويجب أن يكون الاجتهاد الإسلامي قد بلغ من النضج والتنظير بحيث يصبح بمستوى تطبيق الشريعة في العصر الحاضر، وتفسير معنى هذا التطبيق، فأيّ شريعة نريد أن نطبّق؟ هل الشريعة التاريخية المستنسخة حرفيّاً كما تريده بعض التيارات السلفيّة، أم الشريعة المقاصديّة، أم شريعة أخرى؟.. فهذا شيء يجب أن تكون فيه اجتهادات أكثر نضجاً من الذي رأيناه حتى الآن عند الكثير من المنظّرين.

لكن، ومن باب آخر أجد أنّ استيعاب الجماهير وكثير من النخب الدينية لتحدّيات مسألة تطبيق الشريعة يمكن أن يحتاج بنفسه أحياناً إلى التجربة؛ لأنّ التجربة قد تكون الوسيلة الإقناعية الأقوى للعبور إلى مرحلة جديدة، وكشف ثغرات الاجتهادات

السابقة ذات الطابع المثالي، من هنا فإنّني أفترض أنّ مآلات الأمور في العالم العربي ستجرّ إلى تجاذب من نوع آخر داخل التيارات الدينية الفكريّة، وهناك آمل أن تنفتح كوّة في جدار العبور نحو حداثة دينية من نوع خاصّ.

كما أنّني وإن اختلفت مع العقل العرفاني والصوفي في بعض مدياته، لكنّني أعتقد بأنّ التصوّف يمكنه أن يلعب دوراً كبيراً اليوم في تقديم قراءة مختلفة للإسلام تُلقى على الجماهير، قراءة ترى في الإسلام ـ أولاً ـ روحاً ومضموناً ومعنى، ثم شرائع ونظم وقوانين وفقه ثانياً، وليس العكس، ولو تصدّت الكفاءات في التيارات الصوفية والعرفانية ومثقّفو العقل الروحي في الإسلام لتقديم إسلام للشعوب العربية من نوع مختلف، يتحرّر من الجمود على الفقهيّات (الفقه والحديث) بالطريقة السائدة، وفي الوقت عينه لا يتخطّى الشريعة ولا يستغرق في الخرافة واللامعقول، فقد نعبر نحو مكان ما، شرط الجمع بين العقلين الفلسفي والروحي، كما فعل ذلك غير واحد من عمالقة الإسلام.

إنّ جمع هذين العقلين وخروج العارف والفيلسوف من صومعته ونخبويّته، وتحرّره من عقدة الإقصاء والتكفير والنبذ في الاجتماع الإسلامي والتي لاحقته تاريخيّاً، للتحرّك على المستوى العام، يمكن أن

يدخلنا في مرحلة جديدة في ظلّ الظروف الراهنة، لكنّ هذا الموضوع ليس بسيطاً أبداً، وهو مسؤولية كبيرة خطرة المنزلقات.

خارطة الاتجاهات الإصلاحيّة في الفكر الإسلامي المعاصر

◈ ما هي خارطة الاتجاهات الإصلاحيّة في الفكر الإسلامي المعاصر؟

● أعتقد بأنّ رسم خارطة الاتجاهات الإصلاحية يمكن أن يتمّ وفقاً لعدّة معايير، سأختار أحدها، وعليه يمكن تقسيم الاتجاهات الإصلاحيّة في الفكر الإسلامي المعاصر إلى اثنين أساسيّين:

الاتجاه الأوّل: وهو اتجاه الإصلاح الخارج ـ ديني، بمعنى أنّ هذا الاتجاه يذهب إلى أنّ حلّ مشكلات الفكر الإسلامي لا يكون بالغوص داخل الموضوعات الدينية، ومحاولة إيجاد زحزحة لها، وإنّما بالخروج منها والنظر إليها من الخارج، وهذا معناه أنّ القراءة الإصلاحية للفكر الديني ستكون قراءة للمنهج وللبنيات التحتيّة، ولشبكة العلاقات المعرفيّة، وللمجمل الديني العام.

وفي هذا السياق يذهب أنصار هذا الاتجاه إلى دراسة قضايا من نوع شبكة العلاقات بين العلوم الدينية والعلوم غير الدينية، وكذلك يتحدّثون عن ابيستمولوجيا الفهم الديني عموماً، وكذلك عن أهداف الدين في حياة الإنسان، وعن المساحة التي يشغرها

الدين ويتولّى العناية بها وتلك التي لا علاقة له بها، وعن التمييز بين الدين وفهم الدين، وكذلك عن مناهج فهم الظاهرة الدينية، مثل مناهج العلوم الاجتماعية والنفسية والانثروبولوجية وغيرها، وعن أداة فهم الدين هل هي العقل أم النقل أم القلب أم غير ذلك؟

إنّ أنصار هذا الاتجاه يعتقدون أنّه ما لم نحسم القضايا الخارج ـ دينيّة من نوع المنهج والمصادر المعرفيّة، ونحو ذلك فإنّنا سوف ندخل الموضوعات الدينية بذهنيّة غير صحيّة، وسيفضي ذلك إلى تورّطنا في أخطاء منهجيّة فادحة، وكلّ إصلاح داخل ـ ديني لا يسبقه إصلاح خارج ـ ديني فسوف يكون عقيماً، فالدراسات الخارج ـ دينية تمثل منطق العلوم الدينية، فكما هناك منطق للتفكير عامّة مثل المنطق العقلي الأرسطي أو المنطق الاستقرائي أو المنطق التجريبي أو المنطق الوضعي أو غيره، وكما هناك منطقٌ للفقه وهو أصول الفقه، كذلك هناك منطقٌ للعلوم الدينية عامّة، وهو الدراسات الخارج ـ دينية ذات البعد المعرفي والمنهجي، من نوع ما أشرنا إليه قبل قليل. وكما سيقع الباحثون في اضطراب وارتباك إن لم يحملوا معهم منطقاً للتفكير، كذلك سوف يتعثرون عندما يدخلون مجال البحث الديني دون منطق التفكير الديني السليم.

الاتجاه الثاني: وهو الاتجاه الذي لم يعتنِ كثيراً بالإصلاح الخارج ـ ديني، وكأنّه افترض أنّ البنيات التحتيّة العامّة صحيحة، وانطلق منها لإجراء تعديلات في المنظومة الدينية بطبقاتها العليا لا السفلى، وهذا الفريق يمكنني أن أراه على مستويّين اثنين:

المستوى الأوّل: وهو المستوى الفلسفي والكلامي، حيث ينطلق هؤلاء من داخل منظومات فلسفية وكلامية قائمة في التراث، وقد يجرون عليها بعض التعديلات الطفيفة أو الإضافات، ويرون أنّ المنظومة الفلسفية في التراث قادرة على النفوذ في سائر مناشط الفكر الديني لإصلاحه.

فمثلاً نحن نجد أنّ حركة الإصلاح الديني في إيران منذ الخمسينيات وإلى التسعينيات، قامت بهذا الخطوة، حيث انطلقت من الموروث الفلسفي والعرفاني لمدرستي: محيى الدين ابن عربي (٦٣٨هـ) وصدر المتألهين الشيرازي (١٠٥٠هـ) في مدرسة الحكمة المتعالية، لتقرأ الدين من خلالهما بطريقة جديدة، ممّا ترك أثراً كبيراً على فهم النصوص القرآنية والحديثية، وكذلك على فهم قضايا الوجود والحياة. فالمستوى الأوّل ينطلق من الفلسفة والكلام لإصلاح التفسير والحديث والفقه والعلوم الشرعيّة وأمثالها.

المستوى الثاني: وهو المستوى الفقهي والأصولي، حيث يرى

هذا الفريق أنّ مرجعية التراث الفقهي والأصولي (أصول الفقه) تصلح ـ بعد إجراء إصلاحات جزئيّة عليها ـ لأنّ تقوم بإصلاح فهمنا للدين ولنصوص الكتاب والسنّة، فمناهج الأصوليّين والفقهاء (أو بعضهم) هي مناهج عقلانيّة، وهي قادرة لو فعّلناها على إعادة رسم تصوّراتنا عن الدين عامّة، وعن واقعه في الحياة، وإعادة بلورة مسلكيّاتنا وأدائنا السياسي والاجتماعي.

وفي هذا الإطار نجد مشروع المقاصديّين الجدد، وكذلك ما قدّمه أمثال الشيخ محمد الغزالي والسيد محمد حسين فضل الله والشيخ محمد مهدي شمس الدين وغيرهم، على تفاوت بين أطياف هذا المستوى الإصلاحي.

إنّ قيمة هذا النوع من عمليات إصلاح الفكر الديني أنّه يشتغل على طرائق فهم النصّ؛ لأنّ اجتهادات الأصوليين والفقهاء متمرّسة في مجال فهم النصوص وقواعد هذا الفهم وطرائقه، وهذا ما يعطي هذا المستوى من إصلاح الفكر الديني بُعده المنهجي أيضاً، وسيكون مجال تفسير القرآن الكريم وفقه الحديث الشريف ودرايته مجرّدَ تطبيق لهذا الإصلاح المنهجي.

ولو أنّنا أردنا رسم المشهد بطريقة موجزة لرأينا أنّ الفقهاء والأصوليين قدّموا أنموذجاً إصلاحيّاً في مقابل التيارات السلفيّة

واتجاه المحدّثين المسلمين، فيما وجدنا الفلاسفة والمتكلّمين والعرفاء الجدد يرون منطلق الإصلاح هو الفلسفة والعرفان ليشمل سائر العلوم والقضايا الدينية، فيما يرى الإصلاح الخارج ـ ديني (وهو إصلاح من النوع الفلسفي الايبستمولوجي) أنّ المنطلق هو في معرفيّات البنيات التحتية لفهم الدين، لتشمل كلّ منظومة الفهم الديني الفلسفيّة والصوفيّة والكلامية والفقهية والأصولية والحديّثية والتفسيرية وغيرها.

إنّني أؤمن بكلّ دوائر الإصلاح؛ لكنّني أجد الحقّ مع الفريق الأوّل، فكثير من الأمور حلولها لابد أن تنطلق من منطقيّات الفهم الديني، لا من أحشاء هذا الفهم وثناياه، وهو أمر لا يلغي حاجتنا للإصلاح في الدوائر الأخرى للفكر الديني، فالخطوة الأولى هي خطوة معرفيّة، ثم تأتي بعدها خطوتنا الفلسفية الأنطولوجّية، ثم نتّجه نحو قواعد فهم النص، ثم نطبّقها في مجال النصوص الدينية، ثم نتحرّك بعقليّة جديدة لرصد تطبيق النص على أرض الواقع.

الخدمات المتوقّعة من الفكر الإصلاحي في المرحلة الجديدة

◈ كيف سيساهم الفكر الإصلاحي في إنجاح ثورات الربيع الديمقراطي؟

● أعتقد بأنّ الفكر الإصلاحي يستطيع أن يقدّم خدمات

عديدة للدخول في مرحلة جديدة:

أولاً: العمل على ترشيد الخطاب الديني باستمرار، بحيث نخرج هذا الخطاب من حالته المنغلقة إلى حالة أرحب، يتمكّن خلالها من التواصل مع الآخر والتلاقي معه. إنّ الإصلاح الديني مطالب بالاستمرار وعدم اليأس في ممارسة النقد الداخلي للخطاب الديني، وتقديم قراءة جديدة للدين تكون حريصة عليه لا ناقمة ولا مستهترة، ومن الضروري استمرار الاشتغال على ظواهر التكفير الآخذة بالاتساع يوماً بعد آخر. وعقيدتي أنّ الإصلاح الداخلي للفكر الديني يظلّ ـ على مستوى تأثيراته الميدانية المباشرة اليوم ـ ضرورة أكبر من أيّ نقد خارجي؛ نظراً لكون مجتمعاتنا في الغالب مجتمعات دينية محافظة، قد يكون الإصلاح الداخلي بلغة دينية أقرب إلى تفكيرها ووجدانها، ومن ثمّ أفعل في التأثير من غيره.

ثانياً: أعتقد بأنّ الفكر الإصلاحي الديني يظلّ في هذه المرحلة القادمة ـ رغم تعثراته ـ أفضل من غيره على المشاركة في صياغة فقه الدولة والعمل السياسي من منظور ديني، وذلك عبر تقديمه صيغاً متلائمة مع روح الشريعة وغير جامدة على الظواهر الحرفيّة أو على المقاربة التقليدية للأحداث والمواقف، وفي نفس الوقت غير

متجاهلة للدين أو معارضة له.

لقد طُرحت صيغ كثيرة للسلطة والعمل السياسي من منظور ديني، وهنا يمكن للخطّ الإصلاحي الفكري أن يعمل على التلاقي بين أفراده ومجموعاته لوضع بنود لصيغ عمل جديدة، يلقى عليها ثوب ديني وتكون ذات مرجعيّة مقبولة دينيّاً. وهنا من الضروري أيضاً أن يخرج الفكر الإصلاحي من حالة الالتباس في المفاهيم والمصطلحات، ويكون لديه وضوح أكبر فيها، مثل الموقف من الديمقراطية والليبرالية والتسامح والعنف والمجتمع الديني والمدني والتعددية والمشاركة السياسية والمعارضة وغير ذلك، فضلاً عن مواقف واضحة من ملفات سياسية شائكة اليوم مثل العلاقة مع الغرب، والموقف الحقيقي ـ وليس القولي ـ من خطّ الممانعة والقضيّة الفلسطينية، ومن التجاذب الطائفي في المنطقة.

إنّ قدراً كبيراً من الالتباس يلفّ هذه المفاهيم في وسط الفكر الإصلاحي الديني، وهناك بعض الاضطراب في فهمها وتداولها، وهذا أمر يحتاج لتخطّيه إلى جهود جديدة. والأهم أيضاً هو رسم الأولويات؛ حيث لا يبدو هناك اتفاق أو مواضعة على تعيين الأولويات في اللحظة الراهنة.

ثالثاً: هناك نقطة مهمّة على هذا الصعيد، وهي أنّ مجتمعاتنا العربية والإسلاميّة توّاقة لتحصيل هويّتها؛ لأنّها خائفة وقلقة على الدوام، وتحصيل الهويّة يمكن لأيّ تيار ماضوي أن يكسب جولته في مناخ متأزّم نفسيّاً نتيجة الجروح النرجسيّة التي ألّمت بالأمّة المسلمة وما تزال. والقاعدة العريضة تقف أمام خيارين يمكن أن تجد فيهما الهوية الضائعة وهما: الإسلام والعروبة، وحيث تراجعت الحالة القومية والعروبية في العالم العربي بعد إخفاقات وهزائم، فإنّ (الإسلام) يمكن أن يسدّ مساحة فراغ كبيرة، وكلّما كان الخطاب موغلاً في الهويّة والتاريخ كان جذاباً ومؤثراً؛ لأنّه يسكّن الآلام الكامنة في جسم الأمّة، وأعتقد أنّ هذا الأمر ساعد على تنامي التيارات السلفية والمتطرّفة عند المذاهب الإسلاميّة.

من هنا يبدو لي أنّ تيار الإصلاح الديني لديه قدرة أكثر من غيره على لعب دور فاعل هنا، فهذا التيار قدّم نفسه في بعض الأحيان ناقداً فقط، والنقد الداخلي لا يتناسب مع الرغبة النفسيّة العامّة في تسكين الألم؛ لأنّ النقد يشعرك بالأوجاع ويكشف عن عينيك غطاء التخدير الذي تعيشه، ولهذا من الأفضل أن يقدّم الإصلاح الديني نفسه على أساس منطق الحرص والدفاع، ويصوّر التيارات التقليديّة على أنّها في ضرر الدين، ويبدي مواقفه الحريصة

على قضايا الأمّة، ولا يضع نفسه في إطار جلد الأمّة وتحميل الدين فقط مسؤوليّة ما جرى.

عندما يكون الإصلاح الديني تياراً دينيّاً حريصاً فمن الممكن أن تشعر الأمّة معه بالأمان ويكتسب ثقتها، أمّا عندما يتمحّض بالنقد فإنّ الأمّة ستخاف منه، أو لن تشعر بالأمن معه، وهنا قد يتمكّن عبر هذا التعديل من أخذ موقع التيارات التقليدية بدرجة معينة، للفتح على وضع مختلف. إنّ هذا كلّه يكشف لنا عن المهمّات المتعدّدة للإصلاح الديني في هذا المجال.

مجالات التجديد في الاجتهاد الديني وفقاً للمرحلة الراهنة

◈ ما هي المجالات الفكرية والدينية التي تحتاج إلى اجتهاد وتحقيق تراكم معرفي حتى نواكب التحوّلات السياسية التي عرفها العالم العربي؟

● أهمّ المجالات في تقديري هو الاشتغال على قضايا الحريات وحقوق الإنسان من منظور قراءة دينية جديدة، وما يدخل تحتها من ملفّات شائكة كحقوق المرأة والطفل والشعب والمعارضة والحريّات الفكرية وقضايا الردّة، والحريّات الإعلامية وقضايا الضلال، والتعدّدية في العمل السياسي والاجتماعي وغير ذلك من

المفاهيم والمقولات، فهناك حاجة كبيرة للاستمرار في تناول هذه الموضوعات وتقديم أمور جديدة وقراءات أكثر نضجاً فيها، فليس المهم أن يقول لنا مفكّر إسلامي بأنّني مع سلطة الشعب مثلاً، بل المهم هو أن يقدّم لي المقاربة الدينية للموضوع، وكيف استطاع ـ من منظور ديني ـ أن يتوصّل إلى هذا الأمر؟

بالنسبة لي شخصيّاً أحترم ذلك الذي يرفض النصّ الديني من الأساس، ثم يقول لي بأنّني اقتنعت بقضايا الإنسان اليوم، لأنّني أجده منسجماً مع نفسه. أمّا الذي يؤمن بالنصّ الديني مرجعاً في الممارسة والسلوك والمفاهيم والقيم فلا أكتفي منه بأن يقول بأنّني مع الديمقراطية، بل إنني أطالبه بتكييف قناعاته هذه مع النصّ، وإلا دخلنا في تلاعب وتزوير وإنتاج فهم زائف للدين، سريعاً ما سيعرّيه على السواء كلّ من التيارات الماضوية الحرفيّة التقليدية والتيارات الإلحادية واللادينية.

هذا الأمر يجرّ إلى ملفّ آخر ما زالت الضرورة قائمة في مجاله، وهو مناهج فهم النصّ وإثباته، فنحن من جهة نعاني مشكلة مع النصّ الثاني (السنّة الشريفة)، حيث لم تتضح وجهات النظر الإصلاحيّة في نهج إثبات هذا النص وبناء مرجعيّته الاجتهادية، حتى أنّنا في بعض الأحيان نجد استنسابات غير مسؤولة في كيفية

قبول النص أو رفضه، وهذا ما يضعنا أمام مشكلة منهج في الإثبات التاريخي لنصّ مرجعي كبير بمستوى النص الثاني. كما هناك أزمة الفهم، من الفهم التقليدي إلى الفهم التاريخي، إلى غيرهما من المناهج، فاليوم نحن نعاني وسط حركات الفكر الإصلاحي الديني من فوضوية في استخدام المنهج التاريخي في فهم نصوص القرآن والسنّة، حتى ليمكنني القول بأنّ هناك تخبّطاً في أكثر من مكان، فإذا تصادمنا مع وضع معيّن صرفنا نظرنا تلقاء النصّ وقلنا هو تاريخي؛ بغية فضّ الاشتباك وحلّ المشكلة، وإذا لم نجد تصادماً لم نلجأ لهذه الوسيلة!

هذا يعني أنّ مرجع التفسير التاريخي هو ضغط اللحظة الحاضرة على المفكّر الديني، وليس وجود منهج واضح ومحايد يمكنه أن يميّز لي تاريخيّة نصّ من عدم تاريخيّته، وأن يسمح لي بحذف القشور الزمنية عن هذا النص والحفر للوصول إلى لبّه الباقي والمستمرّ إلى يومنا هذا. إنّ أغلب الناقدين الدينيين لم يضعوا منهجاً واضحاً في هذا الموضوع، ولهذا يبدو جهدهم ـ بالنسبة للتيارات التقليدية الدينية ـ أشبه بالاجتهاد في مقابل النصّ، والرأي لا معنى له مع وجود النصوص. من الضروري التوصّل إلى صيغ ضابطة لكيفية التعامل مع النصّ الديني بعد تجاوز مرحلة

إثبات مرجعيّته، تمهيداً لتحقيق التكييف المعقول.

وهناك ملفّ ثالث من الضروري الاشتغال عليه أيضاً، وهو الموقف من العلوم الإنسانيّة، فالفكر الديني ظلّ مضطرباً في موقفه من العلوم الحديثة، لاسيما الإنسانيّة، فمن جهة يقبل بها، ومن جهة أخرى نجده يرى فيها منافساً فيما تقدّمه من نظريات حول الإنسان والنفس والحياة والاجتماع والتربية، ممّا يمسّ المربّع نفسه الذي تشتغل عليه النصوص الدينية وتُعنى به؛ لهذا وجدنا حديثاً عن أسلمة العلوم الإنسانيّة، وإلى اليوم هناك من يعمل على هذه الأسلمة، حتى أنّ إحدى الدول الإسلاميّة شرعت قبل سنوات قليلة بإنتاج علوم إنسانيّة إسلاميّة لتبنّيها بعد فترة مقرّرات دراسيّة في الجامعات؛ لهذا أظنّ أنّ علوماً مثل علم النفس والاجتماع والتاريخ واللغة باتت تشكّل خصوماً للفكر الديني، ومنافساً قويّاً في تقديم البدائل للصيغ التي كان الدين قد قدّمها لحلّ قضايا الإنسان. أعتقد أنّ هذا الملف مهم جدّاً من الزاوية المنهجيّة، ويجب الاشتغال عليه مرّةً أخرى؛ لأنّ جزءاً كبيراً من خلافاتنا الفكرية يرجع إلى أزمة المرجعيّات المعرفيّة التي نؤول إليها، وهذا واحد منها كما يبدو لي.

التطرّف المذهبي

وإشكاليّات تجديد الفكر الديني

التطرّف المذهبي
وإشكاليّات تجديد الفكر الديني[1]

(السلفيّة الشيعيّة)، المفهوم والتعريف والمكوّنات

◈ يتمّ في المرحلة الراهنة تداول مفهوم السلفيّة الشيعية، ما هو تعريفكم لهذا المفهوم؟

● بدأ تداول هذا المصطلح منذ حوالي العقد والنصف تقريباً بشكل مبعثر هنا وهناك، ولكنّه أخذ بالتنامي في السنوات الأخيرة عقب تزايد وتيرة التطرّف المذهبي في العالم الإسلامي بعد سقوط النظام العراقي السابق.

ولا يمكن الحديث عن تعريف موحّد لهذه الكلمة، ففيما يرى بعضهم أنّ السلفيّة الشيعيّة هي تعبير عن انغلاق شيعي تامّ وسعي

---

(١) أجرى هذا الحوار وأعدّه: أ. ريتا فرج، ونُشر في صحيفة الرأي الكويتية، العدد: ١٢٢٧٨، بتاريخ: ١١ ـ ٢ ـ ٢٠١٣م. يُشار إلى أنّ هذا هو النصّ الكامل للحوار، حيث اضطرّت الصحيفة لعدم نشر بعض الأسئلة والأجوبة، فاقتضى التنويه.

لاستنساخ التاريخ بكلّ تعقيداته وتجلّياته، يذهب آخرون إلى أنّ السلفية الشيعيّة هي نمط تكفيري يشابه النمطَ الموجود عند بعض أهل السنّة.

والذي يبدو لي أنّ السلفيّة الشيعية ـ إذا أردنا أن نصرّ على استخدام هذا المصطلح ـ ليست طيفاً واحداً، بل هي متعدّدة الأطياف بحيث نجد شدّة هنا وضعفاً لها هناك، **لكنّ معالم هذه السلفية تبدو لي في العناصر التالية:**

أولاً: سعي دؤوب بكلّ قوّة للتركيز على الخصوصيّات المذهبية، مقابل تخفيف الإضاءة على العناصر المشتركة بين المذاهب، وهذا ما يجرّ بشكل تلقائي إلى محاولة الحفر في التراث لالتقاط كلّ عنصر مختلف، بوصفه معلماً من معالم التشيّع، فيما يتمّ تفسير العناصر المشتركة والوحدويّة في التراث على أنّها جاءت لأسباب طارئة كالتقيّة وغيرها، ومن ثمّ فهي لا تمثل العمق الأصيل للمذهب الشيعي. وهذا ما قد يؤدّي إلى رسم مسلسل جديد للأولويات وتحديد مختلف للعدو أيضاً.

ثانياً: توجيه سهام النقد الداخل ـ مذهبي إلى مشروع التقريب بين المذاهب، واعتباره تضحيةً بالمذهب لمصالح سياسية بحتة.

ثالثاً: السعي لإخراج المذهب الشيعي من مرحلة التقية

والمعارضة إلى مرحلة الإعلان والمواجهة الصريحة والشفافة، وهذا ما يفسّر ما تبثه بعض القنوات الشيعية من لعن الخلفاء والصحابة وأمّهات المؤمنين، وبيان عيوبهم بكلّ أسلوب ممكن.

رابعاً: **رفض أن يمثل التشيّعَ أيٌّ تيار فكري آخر داخل المذهب الشيعي،** والتشكيك في طهارة مولد الكثير من التيارات الفكرية الشيعيّة المعاصرة الأخرى التي لا تذهب هذا المذهب.

خامساً: المبالغة في إبراز الجوانب الشعائريّة للمذهب الشيعي، وتحويلها من طقوس وشعائر ظاهريّة إلى جوهر أصيل للمذهب الشيعي، تماماً كتحويل التاريخ إلى معتقدات، وهو تحويل بالغ الخطورة.

أسس السلفيّة الشيعيّة، والاتجاهات الشيعية في فهم نظرية الإمامة

◈ ما هي الأسس العقديّة التي تنهض عليها السلفيّة الشيعيّة؟ وإلى أين تمتدّ جذورها؟

● هذا الاتجاه الفكري ليس مذهباً آخر داخل المذهب الإمامي، لكنّه تيار من تيارات التفكير العقدي، ولكي أميّز يمكنني أن أتحدّث عن ثلاثة اتجاهات أساسيّة اليوم في التفكير العقدي الإمامي تدور حول قضية الإمامة وتفسيرها:

الاتجاه الأوّل: وهو يميل إلى أخذ الحدّ الأعلى للإمامة، وهم الذين يذهبون ـ إضافةً إلى ما يقوله الاتجاه الثاني الآتي ـ إلى اعتبار الأئمّة وسائط في الفيض الإلهي، وأنّهم مظهر الأسماء والصفات الإلهيّة، وأنّ لهم الولاية على عالم الوجود وهم سلاطينه الذين يديرون الوجود كلّه، وأنّهم يعلمون الغيب وما كان وما سيكون إلى يوم القيامة، وأنّهم يعلمون كلّ شيء بما في ذلك اللغات وكلّ صغيرة وكبيرة في هذا الكون، وأنّهم مستقلّون بالتشريع حتى بعد وفاة النبيّ، وأنّهم عين القرآن وليس شيئاً غيره، وأنّهم محدَّثون وتنزل عليهم الملائكة وتُعرض عليهم أفعال العباد دوماً، وأنّ الإمامة حلقةٌ في سلسلة نظام الوجود كلّه، وأنّهم مذ كانوا أجنّةً في بطون أمّهاتهم كانوا معصومين عن الذنب مطلقاً وعن الخطأ مطلقاً وعن النسيان مطلقاً، وأنّ الأئمّة خلقوا قبل خلق العالم وكانوا أنواراً، وأنّهم الذين يحاسبون الناس يوم القيامة بأمر من الله تعالى وترجع إليهم الناس ويكون بعثها لهم، وأنّ حياتهم محكومة لنظام الكرامات والنشاط الغيبي الدائم أو شبه الدائم، وأنّ من المستحيل فهم حقيقتهم، وأنّ الصحابة وأمّهات المؤمنين ارتدّوا وكفروا إلا القليل النادر، وأنّ أهل السنّة كفّار حقيقةً وإن تعاملنا معهم معاملة ظاهر الإسلام في الدنيا..

وهذا الفريق يوجد بعض الاختلافات في بعض التفاصيل المشار إليها بين أنصاره. ويستند هذا الفريق إلى عددٍ من الأدلّة ذات الطابع الفلسفي حيناً، والصوفي العرفاني حيناً آخر، وكذلك إلى عدد من النصوص الحديثية الموجودة في مختلف مصادر الحديث عند الإماميّة وغيرهم. وهذا هو التوجّه الذي يميل إليه الاتجاه الذي تطلقون عليه (السلفية الشيعية).

الاتجاه الثاني: وهو الذي يميل إلى أخذ الحدّ الأوسط للإمامة، حيث يرى هؤلاء أنّ الإمامة امتدادٌ للرسالة النبويّة، وحماية لها، واستمرار ضروري لمشروعها، وأنّها ضرورة وليست خياراً، وأنّها إدارة شؤون الناس في الدنيا والدين على مستوى الاجتماع البشري لا على مستوى التكوين، وأنّ المطلوب منّا هو:

١ـ الاعتقاد بإمامتهم المنصوص عليها من الله تعالى بوحي أنزله على رسوله، وأنّهم معصومون مطهّرون من الذنب مطلقاً وعن الخطأ في الدين.

٢ـ اعتبارهم مرجعاً في أخذ الدين الذي نزل على محمّد، فلابدّ من الرجوع إلى سنّتهم الشريفة التي هي شرحٌ معصوم للكتاب والسنّة النبويّة، وهذه هي (المرجعية العلمية).

٣ـ لزوم طاعتهم وثبوت ولايتهم على الناس، فهم الحكّام

الحقيقيّون للأمّة بعد وفاة الرسول، والأمّة ملزمة بإطاعتهم فيما يأمرون وينهون، وهذه هي (المرجعيّة السياسية).

٤ ـ لزوم محبّتهم ومودّتهم بمقتضى مثل آية المودّة وأن تعيش الأمّة معهم حالةً عاطفيّة وعشقيّة، وهو ما يتجلّى في مثل شعائر عاشوراء الحسين وزيارة مراقدهم وبيان مظلوميّتهم، ويمكن أن نسمّي هذه بـ (المرجعيّة الروحيّة).

وهذا كلّه معناه أنّهم يرون أنّ الرسول قد نصّب علياً إماماً من بعده يتلوه أحد عشر إمام، وأنّ هؤلاء الأئمّة معصومون في مجال تبليغ الدين وفي سلوكيّاتهم الأخلاقية، وأنّ الأمّة قصّرت باستبعادهم عن المرجعيّة العلميّة والأخذ منهم، وأنّهم أفضل شرّاح القرآن والسنّة و..

٥ ـ الاعتقاد بأنّهم محلّ رعاية الله وتسديده، وأنّه قد تصدر منهم الكرامات والبركات، وأنّ العباد تسأل الله وتدعوه بحقّهم وحقّ الأنبياء جميعاً، ولكنّ حياتهم كانت تجري ـ في غالبيتها الساحقة ـ على وفق النظام الطبيعي ولم تكن تجري على أساس قوانين الغيب المتعالية عن قانون الطبيعة، فهم بشر كسائر الناس لهم فضلهم وبركتهم ومقامهم عند الله تعالى.

ومن هنا لا يؤمن هؤلاء بولاية أهل البيت التكوينية ولا

بعلمهم بالغيب ولا بكونهم أنواراً ولا بعلمهم المطلق، ولا بحسابهم للناس أو كونهم المعاقب والمثيب، ولا بكونهم تجلياً للصفات والأسماء الإلهيّة، ولا بكونهم من يوجّه إليه دعاء المؤمنين، بل الدعاء لله وحده، وغير ذلك مما قاله الفريق الأوّل، وقد نجد بعض رجال هذا الاتجاه يرى بعض أفكار الاتجاه الأوّل.

٦ـ الذهاب إلى أنّ ما حصل بعد وفاة الرسول كان غصباً للخلافة، لكنّ المهم اليوم هو التركيز على مرجعية أهل البيت العلمية والروحيّة في الأمّة، وترك الحديث (إلا في مجال البحث التخصّصي) عن التاريخ والاستغراق فيه، وعدم الدخول في مشاحنات طائفيّة، ولا سبّ أو لعن أحد من السابقين، بل يقولون بأنّ ﴿**تلك أمّة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم**﴾، وأنّنا نتبرأ منهم بتركهم وعدم الأخذ بأفعالهم ولا الاقتداء بهم فيما أقدموا عليه..

وكما الاتجاه الأوّل كذلك الحال في هذا الاتجاه، حيث يختلف أنصاره في بعض التفاصيل هنا وهناك. ويستند هؤلاء في مقالاتهم إلى النصوص القرآنية والحديثية الكثيرة التي يرونها لصالحهم، وأنّ الأحاديث التي لصالح الفريق الأوّل إمّا مجعولة أو ضعيفة السند أو معارضة للقرآن والتاريخ.

الاتجاه الثالث: وهو الذي يرى أنّ أهل البيت ليسوا سوى (علماء أبرار)، وأنّهم مرجع يُهتدى به، لكنّهم ليسوا منصوصاً عليهم بالاسم، ولا معصومين، ولا غير ذلك ممّا قاله الفريق الأوّل، وهذا هو الذي طرحه مؤخّراً وبقوّة الشيخ محسن كديور في إيران.

وأمام هذه الاتجاهات الثلاثة، نجد الاتجاه الأوّل يتّهم الفريق الثاني والثالث بالتقصير في حقّ أهل البيت، وبرفض البعد اللاهوتي في شخصيّتهم، وبالتأثر بأهل السنّة عامّةً وبالمذهب السلفي خاصّة.

فيما يرى بعض أنصار الفريق الثاني وكلّ أنصار الفريق الثالث، أنّ الفريق الأول مغالٍ في حقّ أهل البيت، وأنّ أهل البيت حاربوا هذا الغلو، وأنّ الغلوّ الذي حاربوه ليس هو تأليه أهل البيت في عرض الله، حيث لم يقل أحد بذلك في التاريخ، بل الغلوّ هو هذا الذي يدّعيه الفريق الأول. بل قد نجد هنا وهناك كلمات يطلقها بعض أنصار الفريق الثاني والثالث في حقّ الفريق الأول معتبرين أنّ بعض ما يقولونه أو يفعلونه شرك.

ويرى الفريق الثاني أنّ الاتجاه الثالث أخطأ في نفيه النصّ على أهل البيت والعصمة، ويرى أنّهما صحيحان وموجودان في التراث

والتاريخ والحديث، فيما يرى الفريق الأوّل أنّ الفريق الثالث ليس من الشيعة أساساً؛ لأنّ كلّ من ينكر النص والعصمة لا يمكن أن يكون إمامياً مطلقاً.

وإذا أردنا أن نحلّل جذور التحوّل هذا، فيمكن الرجوع إلى ما تركه لنا العصر الصفوي، ففي هذا العصر ظهرت التيارات الإخباريّة المذهبيّة الشيعية، وفي الوقت عينه ظهرت مدرسة صدر الدين الشيرازي الصوفية الفلسفيّة. فعلى خطّ المذهب الإخباري الذي تنامى بفضل الصراع العثماني الصفوي نجد رغبة دائمة في التمايز عن أهل السنّة، فظواهر الدلالات القرآنيّة ليست حجّةً عند كثيرين منهم، وكذلك العقل في مساحة كبيرة منه، وكذا الإجماع، والمرجعيّة الأولى هي نصوص أهل البيت الحديثية التي ارتقى بها بعض الإخباريين إلى حدّ أنّها يقينية في صدورها ودلالاتها، مقتربين من تيار كبير عند أهل السنّة في التعامل مع الصحيحين.

لقد انتقد الإخباريون قبل عدّة قرون التقارب بين السنّة والشيعة، ورفضوا سياسة الشيخ الطوسي (٤٦٠هـ) والعلامة الحلي (٧٢٥هـ) في التواصل العلمي مع أهل السنّة والاستفادة من منجزاتهم وتجاربهم ونقل أفكارنا إليهم بطرق هادئة.

وأمّا على خطّ مدرسة صدر الدين الشيرازي (١٠٥٠هـ)

الفلسفيّة، فقد أخذت هذه المدرسة عرفان ابن عربي وتصوّفه، والتقطت نظريات (الإنسان الكامل، والشخصية المحمّدية، والصادر الأوّل) التي عليها مدار الوجود، ثم تمّ إسقاط هذا المنجز الصوفي الفلسفي على نظرية الإمامة الشيعيّة، فانتقلت نظريّة الإمامة في العصر الصفوي من كونها نظريّة ذات بعد اجتماعي ديني ومعرفي في الحياة الإسلاميّة كما كان يفهمها متكلّمو بنو نوبخت والشريف المرتضى والشيخ المفيد والشيخ الطوسي وغيرهم، إلى بُعدها الوجودي التكويني، ليصبح الإمام حلقةً في سلسلة حلقات الوجود كلّه، وتكون له الولاية التكوينية على العالم كما رأينا.

إنّه انتقال ليس بالبسيط، وإنّه التحوّل التاريخي الكبير الذي أخرج تيارات منزوية نسبيّاً في التاريخ الشيعي إلى أن يصبح لها دور كبير في العصور المتأخّرة، دون أن أتدخّل هنا في عملية التقويم، وأيّ من هذه التيارات هو الصحيح أو غير الصحيح من زاوية نقدية وعلميّة ودينية. وهذا كلّه يعني أنّ الجذور تمتدّ إلى السياق السياسي من جهة، والسياق الفلسفي الصوفي من جهة ثانية.

ومن اللافت للنظر أنّه على الدوام كانت هناك صراعات بين التيار الإخباري والصوفية، لكنّهما في هذا الموضوع التقيا على

مشتركات ليست قليلة.

السلفيّة الشيعية والحركة الإسلاميّة، علاقات ومشكلات

◈ هل ثمّة حضور للسلفيّة الشيعية في لبنان؟ وبماذا يطالب دعاتها؟

● أعتقد أنّه رغم بعض المشتركات الفكرية بين الحركة الإسلاميّة السياسية الشيعية وما يسمّى بالتيار السلفي الشيعي، إلا أنّ نقاط الاختلاف ليست قليلة، فمهما فسّرنا فكرة الوحدة الإسلاميّة التي ينادي بها الإسلام الثوري الشيعي، فإنّ هذه الفكرة تشكّل أساساً من أساسيات نشاطه، ويرى العديد من التيار الآخر أنّ التيار الثوري الشيعي فرّط في المعتقد المذهبي لصالح الأهداف السياسية. فعندما يكون العدوّ الإسرائيلي هدفاً أساسيّاً للحركة الإسلاميّة، فيما نجد تنامياً لمعاداة السنّة في التيار السلفي الشيعي، فمن الطبيعي أن تحدث تمايزات في الأولويّات.

إنّ مطالب السلفيّة تجاه الحركة السياسية الشيعية تتلخّص في ضرورة وقف ما تعتبره تنازلات مذهبيّة من جهة، والحدّ من تجاهل معاداة المذهب السلفي السنّي أو تفسيرها حرباً سياسية وليست عقائديّة، فهناك رغبة واضحة عند الاتجاه السلفي في تفسير ما يحدث في المنطقة اليوم بأنّه حرب عقائديّة مذهبية، بينما يسعى التيار السياسي وبكلّ قوّة لاعتبارها حرباً سياسية ذات

خيوط عقائديّة. وهناك مبرّرات كثيرة للاعتبارين المشار إليهما.

ولا يبدو لي أنّ ما يسمّى بالتيار السلفي الشيعي يمسك بزمام الأمور، بل ما زال على الهامش على مستوى القرارات الكبرى في الأمّة الشيعيّة، ولا يملك حضوراً سياسياً مؤثراً في الساحة وفي الأحداث، بل يقتصر حضوره على بعض الجوانب الإعلامية والثقافية والتعبويّة. كما لا يبدو لي أنّ تأثيره في الحركة السياسية بارز، رغم بعض عناصر الالتقاء العقديّة التي قد نجدها بينه وبين بعض شخصيّات التيارات السياسيّة. النقطة المهمّة هنا هي كيف يفكّر الفريقان في تحقيق ما يراه كلّ واحد منهما أهدافاً أساسيّة.

مصائر التديّن الشيعي الوسطي في لبنان

◈ هل تخافون على التيار الشيعي الوسطي (الديني) من الخطاب السلفي، تحديداً على مستوى الإيمان الجمعي لدى الجمهور الشيعي في لبنان؟

● إذا ظلّ تنامي التوتر الطائفي في المنطقة على وتيرته فإنّ المخاوف سوف تزداد بشكل طبيعي، ويمكن قياس الأمور على ما يحصل في الداخل السنّي أيضاً، فكلّما تنامى التوتر الطائفي في المنطقة رأينا تزايداً لحضور المنطق المذهبي المنغلق في الوسط السنّي،

هذا هو المنطق الطبيعي للأشياء، لكنّني أستبعد أن يصل الحال بالمجتمع الشيعي في بلدٍ مثل لبنان إلى حدّ إمساك التيار السلفي بمفاصله؛ إذ لا الوضع الشيعي يسمح بذلك، ولا المصالح العليا السياسية للجماعة يمكن لها أن تتحقّق في ظلّ وضع من هذا القبيل، ما لم نشهد ظهوراً للبراغماتية في العمل، بحيث يتحوّل الفكر السلفي من العقديّة إلى البراغماتيّة، كما رأيناه في بعض المواقع على المستوى السنّي، وهذا التحوّل نحو البراغماتية، والذي يفرضه الواقع الضاغط اللبناني الذي لن يسمح بخطاب طائفي لمدّة طويلة، سوف يترك أثره مرّةً أخرى على البنية الفكرية والثقافية شئنا أم أبينا، فهناك علاقة جدليّة، فالخطاب المذهبي المنغلق يمكن أن يحظى بشعبيّة في ظلّ تشنّج طائفي، لكن عندما يؤدي التشنّج الطائفي إلى انفجار كبير لا يتحمّله المذهب هنا أو هناك، فهذا يعني أنّ الخطاب المذهبي سيخضع للتشذيب انسجاماً مع ضرورات المرحلة (البراغماتيّة)، ويترك هذا الأمر على المدى البعيد تأثيره في تحويل الخطاب المرحلي البراغماتي إلى جزء من الخطاب الديني العام، فاسحاً المجال مرّةً أخرى لتيار تقريبي غير منغلق.

إنّ بلداً مثل لبنان لا يمكنه في تقديري تحمّل خطاب سلفي منغلق لفترة طويلة، سواء كان شيعياً أم سنيّاً أم غير إسلامي، حتى

لو رأينا فيه بعض الجيوب السلفية هنا وهناك عند هذا المذهب أو ذاك، ممّا يمكن أن يستخدمه السياسيّون بمثابة أوراق ضغط لا أكثر.

ويمكنني أن أشير أخيراً إلى أنّ الشيعة في لبنان وإن تعرّفوا خلال العقود الأخيرة على قراءات جديدة ومختلفة للتشيّع ما كانوا ألفوها من قبل، إلا أنّ عقليّة التعايش والتسامح والتواصل ما تزال مسيطرة عليهم نتيجة التراكمات التاريخية الكثيرة لظروفهم وتجاربهم، بوصفهم أقليّة كانت تسعى على الدوام لعدم تثوير الأكثرية ضدّها بما يفسد عليها مصالحها، وهذا ما يحول دون تبنّيهم بسهولة خيار مواجهة الأكثرية المحيطة بهم في المنطقة ويضعف من الخطاب الديني المتشدّد مذهبياً عندهم ويزويه في دوائر صغيرة مغلقة، أو يحوّله إلى مجرّد خطاب ديني داخلي.

حركة الاجتهاد عند الشيعة في العصر الراهن

◈ ما رأيكم في حركة الاجتهاد عند الشيعة، وتحديداً لدى المراجع الدينية في قم والنجف؟

● يمكنني بكلّ ثقة أنّ أقول بأنّ حركة الاجتهاد عند الشيعة شهدت نموّاً غير طبيعي خلال القرن الأخير، ففي هذا القرن

شهدنا أكبر التنظيرات الأصولية والفقهيّة عند الإماميّة، تلك التنظيرات التي عملت بقوّة على إخراج الفقه الشيعي من وضع منغلق منكمش إلى وضع منفتح حيوي مختلف، وفي هذا القرن ظهر عمالقة في الفكر الشيعي التجديدي.

ينبغي الإقرار بأنّ مثل هذه الأمور صارت اليوم من الواضحات، ويبدو لي أنّ التيار التجديدي في الاجتهاد الشيعي ما يزال سائراً بوتيرة جيّدة نسبيّاً، لكنّ هذا لا يمنع عن تأثير حالة الانغلاق الإسلامي العام الذي لفّ العالم العربي والإسلامي منذ بدايات العقد الأخير من القرن الماضي، في حركة الاجتهاد الشيعي، فبعض التيارات التقليديّة أخذت تعيد النظر في مجموعة من الأصول والأفكار التي أنتجها عصر النهضة الشيعي منذ بدايات القرن العشرين مع السيد محسن الأمين والميرزا النائيني، معتبرةً أنّها لا ترقى إلى مستوى التنظير العلمي المعمّق في النصوص الدينية، وأنّها جاءت مجرّد استجابة لضغوطات الواقع، ولم تكن نتيجاً لقراءات داخل ـ نصيّة.

بالنسبة لي شخصيّاً أجد أنّ هذا الكلام منطقي في بعض جوانبه، فتنظيرات النهوضيين الشيعة ـ كإخوانهم السنّة ـ كانت، كما يرى أمثال الدكتور أركون، في جزء منها مبسّطة للمشاكل الفكريّة

ومحاولةً الالتفاف عليها. لكنّ ذلك لا يعني القطيعة معها، بقدر ما يعني ضرورة الاستمرار في نقدها والبناء على النقد لتكوين تصوّرات أكثر نضجاً.

والذي حصل عند بعضهم أن أصيب بردّة فعل واسعة إزاء عقلنة الفقه الإسلامي عموماً أو إدخاله في سياق مناهج البحث الجديدة في قراءة النصوص الدينية، فهناك توجّه لدى بعض التيارات يرفض الاستمرار في مسيرة العقلانية في التعامل مع قضايا الشريعة والتاريخ وغيرهما، ويرى هؤلاء ـ منطلقين من رصيد مذهبي ـ أنّ العقلنة تفضي إلى تحكيم العقل البشري في الشريعة، وتكريس ثقافة (القياس) التي رفضت بشدّة من قبل أئمّة أهل البيت النبوي، لهذا يتوجّس هؤلاء جدّاً من بعض النداءات التي تطالب بأرخنة الفقه ولو جزئيّاً، أو بالاهتمام بالفقه المقاصدي، ويرون في ذلك ما يوجب الريبة والقلق.

وبكلمة مختصرة يمكنني القول بأنّ أبرز المرجعيّات الكبرى على المستوى الشيعي اليوم مازال أكثرها يعيش ـ بدرجة معيّنة طبعاً ـ تحت تأثير مقولات عصر النهضة في الستينيات والسبعينيات، وإن لم تبدو مواصلةً للسير قدماً فيه، لكنّ فريقاً آخر يبدو لي محدوداً أخذ يخرج عن هذا الجوّ، ويخيّل لي أنّه لو استمرّ الوضع بهذه الحال

فإنّ الجيل القادم من المرجعيّات ربما لا يتفاعل مع مقولات النهضة الدينيّة بقدر ما تفاعل الجيل الحاضر؛ لأنّ المؤشّر الحالي يدلّنا على قلق جزئي في هذا الموضوع.

المطلوب اليوم هو الاستمرار في مسيرة العقلانية الفقهيّة عبر إنتاج نُظُم اجتهاد فقهي متين، وعدم الخوف من نقد التيارات المتشدّدة، وعدم مراعاتها أو مجاملتها بشكل مفرط؛ لأنّ مشكلة حركة التجديد أنّها باتت تخشى على نفسها أن تفقد حضورها في داخل المؤسّسة الدينية، فتقلّل لذلك من سرعتها ونشاطها التجديدي مراعاةً للحال القائمة التي باتت تميل إلى فضاء اللامعقول، ولهذا بتنا نجد عودةً قويّة في بعض الحوزات العلميّة لمناهضة الفكر الفلسفي العقلاني عامّة واتّهامه بالهرطقة والزندقة، رغم ما شهدناه من تطوّر الدرس الفلسفي خلال الفترة الأخيرة مع مثل العلامة الطباطبائي والسيد محمد باقر الصدر و..

مكامن الحاجة إلى النقد والإصلاح

◈ هل تعتقدون بضرورة إحياء التيار الإصلاحي عند المسلمين في ظلّ سطوة الخطاب الديني المتشدّد؟

● إذا كانت هناك كلمة أقوى من كلمة الضرورة والحتمية واللزوم فإنّني أتبنّاها. نحن اليوم في أشدّ لحظات تاريخ أمّتنا

حاجةً للعقل الإصلاحي المتوازن والمدروس، ولو تركنا الأمور للتديّن المنغلق المتشدّد والإقصائي عند مختلف المذاهب فقد لا تقوم لنا بعد ذلك قيامة.

يجب الوقوف صفّاً واحداً في مواجهة التديّن التاريخي الاستنساخي الماضوي، وفي الوقت عينه عدم التضحية بالقيم والمفاهيم الدينية الثابتة، وهذا لا يكون إلا بالتعاون والتنسيق بين مكوّنات حركة الوعي الديني على اختلاف انتماءاتها المذهبية والسياسية والاجتماعيّة والفكريّة.

وكذلك نحن بحاجة إلى نقد الذات، فقد أخفقنا في امتلاك قلوب جماهير الأمّة في غير موقع، وإنّني من الرافضين بشدّة للتطّهر الذي يمارسه بعضنا عبر لعن الأمّة واتهامها بالتخلّف والرجعيّة، وتنزيه الذات من التقصير والتعويض بقذف الآخرين بألوان الفاحشة. أعرف أنّ الظروف عصيبة على حركة الوعي الديني التجديدي، لكنّ هذا لا يمنع من وجود عناصر متعدّدة للقوّة ينبغي استغلالها.

وسابقاً قبل سبع سنوات تقريباً دعوت ـ في حوار صحفي ـ لمؤتمر عام لحركة الإصلاح الديني في العالم العربي، ليس غرضه الدعاية أو بروتوكولات العرب المعتادة، بقدر ما نقصد منه تشكيل

هيئات تنسيق والإعداد لتكوين تيار فكري وثقافي له مكوّناته المختلفة وعناصر قوّته التي تجمعه وتتعاون بين أطيافه، وما يدلّني على ضرورة دعوتي هذه أنّها في حينه سبّبت موجة من النقد في أوساط الاتجاه المحافظ في المؤسّسة الدينية، إنّ هذا مؤشر طيّب يفيد في الكشف عن مديات ضرورة عمل من هذا النوع، ينطلق من موقع الحرص على الدين وليس من موقع تصفية حسابات معه.

تجربة التجديد الديني في إيران، قراءة وتقويم

◈ كيف تقوّمون تجربة دعاة التجديد الديني في إيران، تحديداً عبد الكريم سروش؟

● إنّ تجربة التجديد الديني المتأخّرة في إيران تبدو لي تعاني من مشاكل جمّة، فمن جهة خرج سربٌ لا يستهان به من دعاة التجديد الديني في إيران عن إطار الإصلاح الديني، ليختاروا رفض الدين أساساً ويميلوا نحو وجودية سارترية أو إلحاد جديد، وهذا الفريق وإن بدأ يقوى في الفترة الأخيرة بسبب الأزمات السياسيّة والاقتصاديّة، إلا أنّني أعتقد بأنّه لم يقدر بعدُ على تحريك الحالة القائمة وإيجاد زحزحة فيها؛ لأنّ المجتمع الإيراني مجتمع ديني محافظ أو مجتمع روحي مؤمن، وخطاب من هذا النوع من شأنه أن

يفقد صاحبه قدرة التأثير المجتمعي ويعزله في حصار النخبة وأوهامها؛ لأنّ مخاطبة أجيال لم تأتِ بعد كمخاطبة أمم قد ماتت، لن تجد لها آذاناً صاغية تسمع.

أمّا السرب الآخر من دعاة التجديد الديني، فهم أولئك الذين فضّلوا الهروب نحو التصوّف والعرفان؛ لأنّ المشكلة التي يعتقدون أنّ الوضع القائم دينياً يعاني منها ترجع إلى عنصرين: العقيدة والشريعة، فكلّما حرّرنا الدين من الاعتقادات والشرائع صرنا أكثر تسامحاً وأقلّ عنفاً، وبتنا نقترب أكثر من المشاركة والتعدّدية والديمقراطية وغير ذلك من الأمور التي تتوق إليها اليوم المجتمعات الإسلاميّة عموماً.

ويبدو لي هذا الفريق أكثر قدرةً على التأثير في المجتمع الإيراني من الفريق الأوّل؛ لأنّ الشخصية الإيرانية في عمق تراثها وتاريخها تميل إلى النزعة الروحية العميقة، وتغرّد محلقةً في رحابها، ولإيران تاريخ عريق ومذهل حقّاً في عالم التصوّف والعرفان والفلسفة الروحية يستحقّ كلّ تقدير واحترام، من هنا فهذا الطرح يدغدغ عناصر عدّة في الشخصيّة الإيرانية، ويمكنه أن يشكّل بديلاً في مكان ما.

لكنّ المشكلة تكمن في أنّ هذا الفريق كأنّه يريد أن يفرّ من

وضع قائم دون تحديد الأوضاع الأخرى بشكل دقيق، كما أنّ بعض المنجزات الفكرية لهذا الفريق بات يدخل في العقد الأخير إطار الإثارات الإعلاميّة والتوظيف السياسي أكثر من إطار تقديم منجزات فكريّة واجتماعية معمّقة ومتأنيّة ومدروسة، كتلك التي شهدناها مع بعض رموز هذا الفريق منذ نهاية الثمانينيات من القرن الماضي إلى بدايات القرن الحالي. كما أنّ لديّ شعوراً قويّاً بأنّ الكثير من المنجز الفكري مؤخّراً بات مجرّد أصداء غاضبة من الوضع القائم أكثر من كونها مشاريع فكريّة نهضويّة قادرة على تحسين الوضع لو أمسكت الأمور بيدها.

إنّ تحوّل الفكر التجديدي من إطار الوعي البدائلي إلى إطار الجمود على المعارضة النقديّة، يضعنا أمام ما يشبه ما حصل تماماً مع بعض الحركات الإسلاميّة في عصر ما قبل إمساكها بالسلطة، إذ تحدث عادةً فجوة كبيرة تعيد لنا خيبة الأمل عندما تصبح الأمور بيدنا، لهذا فإنّ مشروع التجديد الديني في إيران مطالب برسم بدائل واضحة ورؤى ناضجة لصيغ العيش وأنماط الحياة التي يراها، وحلولاً معقولة لأزمات الشباب المعاصر. وإطلاق الشعارات العريضة والكلام العام والأفكار ذات الطابع الكلّي لم يعد يكفي لتحقيق النجاحات المرجوّة أو ضمان استمرارها لو تحقّقت.

وثائق الأزهر، هل نحن على أعتاب مجمع فاتيكاني ثانٍ؟

◈ ما رأيكم في وثائق الأزهر، لاسيما الوثيقة التي تحدّثت عن التعدّدية واحترام الآخر؟ وهل يمكن اعتبارها بمثابة الخطوة الأولى باتجاه المجمع الفاتيكاني الثاني؟ وماذا تتوقّعون أن تكون عليه وثيقة الأزهر حول المرأة؟

● مثل هذه الوثائق وغيرها ضروري ولازم من حيث المبدأ ويفتح أمامنا أفقاً جديدة لتغيير الوضع القائم، لكنّ القضيّة ليست في إصدار بيانات وإعلانات من هذا النوع، بل في خلق ثقافة تعدّدية مجتمعيّة، وهذا الأمر لا تشكّل مثل هذه البيانات سوى مقدّمة أولى بسيطة له، لاسيما عندما لا تملك الجهة المصدّرة تمام مفاصل المجتمع الديني أو أغلبها على مستوى العالم الإسلامي، نظراً لتعدّد الأقطاب والتيارات الدينية التي تتخذ لنفسها مرجعيّات مختلفة. وغالباً ما يتلقّى الشارع المسلم مثل هذه المواقف من المرجعيات الدينية على أنّها مراعاة دينية مرحليّة لحاجات سياسية قائمة ومؤقتة، لهذا فهو لا يرى فيها جديّة الرؤية الدينية في مسألة الآخر والحوار والتعدّدية، الأمر الذي يفقدها مع الأسف فعل إحداث تغيير حقيقي في قراءتنا للآخر.

لا نريد للمؤسّسة الدينية الشيعية والسنيّة أن تنطلق من موقع

محاكاة فقط، بل من موقع رؤية حقيقية جادّة نابعة من الصميم ومن اقتناع ديني عميق، وهذا ما أجد أنّه لم يحصل حتى الآن في كثير من المواقع، بل هذا هو ما يجعل المتديّن العربي والمسلم أقرب إلى ثقافة الخطاب السلفي منه إلى خطاب من هذا النوع؛ لأنّ الخطاب السلفي يقدّم له رؤية جادّة منطلقة من إرثٍ ديني له تاريخ طويل، بينما لم يقدر الخطاب التجديدي في بعض مواقعه أن يشرعن نفسه دينيّاً؛ وغالباً ما يستند إلى ضرورات الواقع في شرعنة ذاته، الأمر الذي يجعله عرضة لنقد التيار السلفي من موقع أنّه لا يقدّم سوى اجتهادات في مقابل النص المقدّس، أو ابتداعات في مقابل السنّة وسيرة السلف؛ لهذا فلا تجده يقف على أرض دينية صلبة، وهذه نقطة ضعف أساسيّة ينبغي التنبّه لها، وهي تفرض ـ إلى جانب الإصلاح الرؤيوي الخارج ديني ـ إصلاحاً من الداخل، أي من بنية النصوص وتفسيرها، يحاكي طرائق العقل التقليدي في الاجتهاد الديني. إنّ مجتمعاتنا هي مجتمعات دينية أيديولوجية عاطفيّة فلابدّ أن نشتغل عليها بطريقة خاصّة لا تثير انفعالها أو تجرح نرجسيّتها في مكانٍ ما.

الخطاب السلفي حول المرأة والأقليّات، مراجعة وتقويم

◈ ما رأيكم في خطاب السلفيّين في دول الربيع العربي تجاه

المرأة والأقليّات؟

● مع احترامي لكلّ الاجتهادات الدينية، إلا أنّني أختلف مع هذا الخطاب من عدّة جوانب، فمن جهة أجد أنّ الأسس التي يقوم عليها هذا الخطاب ـ على مستوى الاجتهاد الشرعي ـ تفتقر في بعض جوانبها إلى الأدلّة المقنعة دينيّاً وعقليّاً، فكثيراً ما بتنا نستند في الاجتهادات الدينية إلى الاستنسابات الشخصيّة، أو إلى مجرّد إجماع العلماء السابقين الذين يحقّ لنا الاختلاف معهم، أو إلى الأعراف غير الحجّة التي كانت شائعة سابقاً، أو إلى نصوص دينية غير مؤكّدة وضعيفة المصدر والإسناد والمضمون، أو إلى نصوص آحاديّة في الحديث الشريف لا ترقى إلى مستوى البتّ الشرعي بها، لاسيما مع عدم أخذنا بعين الاعتبار مرجعيّة القرآن الكريم في الحكم على أحاديث السنّة الشريفة صحّة وضعفاً، وكذلك بعض مناهج فهم النصوص وهي تلك المناهج التي لا تأخذ سياقات صدور النصّ ونزوله بعين الاعتبار، ممّا يبتر النصّ عن سياقه، وينتج بالتالي فهماً غير صحيح له. وليس المجال مجال الدخول في مقاربات اجتهادية نقديّة في هذا الموضوع، لكنّ هذه المشكلة قائمة.

كما أنّ فوضى الإفتاء وتعدّد المرجعيات الدينية الصغيرة الحجم يولّد بشكل تلقائي وهناً في الاجتهاد الشرعي الذي يخلق ثقافةً هنا

أو هناك، فكلّ من يملك بعض المعلومات البسيطة باتت تشرئب عنقه للتصدّي للإفتاء أو للتصدّي لخلق ثقافة دينيّة، انطلاقاً من وعي غير عميق للنصوص واللغة والتاريخ. لنأخذ مثال المرأة فالنصّ القرآني واضح في الأمر بالعشرة بالمعروف، ولكنّ الكثير من تفاصيل ثقافتنا الدينية تكوّن عشرةً بالسوء بين الرجل وزوجته. والنصّ القرآني واضح في أنّ للمرأة ولايةً داخل الجماعة الدينية ﴿**والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر**﴾، بناء على تفسيرها بالولاية المصطلحة، أمّا نحن فنجعل المرأة مخلوقاً منبوذاً حقيراً لا يرقى إلى مستوى المشاورة معه، ولا يحقّ له الترشّح بل ولا الانتخاب، انطلاقاً من ثقافة حديثية غير منقّحة في كثير من الأحيان.

على خطّ آخر، أجد أنّ الكثير من الخطاب السلفي لا يراعي الزمان والمخاطب وعناصر الإقناع ومناهج التدرّج والعمل المراحلي، وذلك بحجّة أنّه خطاب لا يخاف في الله لومة لائم، فالأنبياء جاؤوا ليخاطبوا الناس على قدر عقولهم، واستخدموا لغتهم ليصلوا إلى عقولهم وقلوبهم ووجدانهم، وكانت الرحمة في خلق النبي عنصراً مساعداً على جذبه الآخرين، وثقافة الرهبة والتخويف للآخر في النصّ القرآني منطلقة من التعامل مع من أسمّيه: (كافر المواجهة) وليس (كافر العقيدة)، فالظروف التاريخية

القمعيّة التي واجهها المسلمون في مكّة والمدينة من قبل قريش والعرب، كان من الطبيعي أن تخلق ثقافة جهاد وقوّة ودفاع وتعزّز منطق الرهبة وإيجاد التوازن، ولمّا كان الفرز السياسي قائماً على المعتقد؛ لأنّه هو الذي يولّد الجماعة المناهضة لحركة النبي محمّد ويجمع عقدها وجمانها، فقد أطلق القرآن الكريم اسم الكفّار عليهم؛ لأنّ الوصف الجامع لمكوّنات المجتمع المعادي والمحارب لحركة النبي هو وصف الكفر بحركته النبويّة، وليس وصف العروبة أو العشيرة الخاصّة أو القبيلة.

وقد بتر بعض العلماء هذا النوع من السياقات، فباتوا يريدون اليوم أن يطبّقوا لغة العنف الدينية والترهيب والتنفير في حقّ الجميع، حتى المسلمين فضلاً عن الأقليّات الدينية الأخرى.

لست أدّعي كما يحاول بعضنا أن يقول بأنّ الدين يساوي الديمقراطية والدولة المدنية المعاصرة بكلّ تفاصيلها، فهذا كلام يحتاج للكثير من النقاش، لكن أزعم أنّ لغة الخطاب الديني السلفي في كثير من مواقعها هي لغة منفّرة للآخر الذي يفترض أن أبني معه حياةً مشتركة أو أقرّبه من الإسلام وأحسّن صورته أمامه.

إمامة المرأة لصلاة الجماعة، وتجربة السيدة آمنة ودود

◈ ما رأيكم في إمامة المرأة لصلاة مختلطة، كما فعلت آمنة ودود؟

• هذا الموضوع يُدرس في الاجتهاد الشرعي، ولكلّ إنسان يملك مقوّمات هذا الاجتهاد الشرعي أن يطرح رأيه، وللآخرين أن يناقشوه بكلّ شفافية ووضوح. وللفقهاء المنتصرين للتحريم أدلّة متعدّدة، والإمام الخوئي ـ مع إفتائه بعدم جواز إمامة المرأة للرجال، نتيجة بعض الأدلّة الاجتهادية التحليلية ـ لكنّه يقرّ بعدم وجود آية ولا حديث شريف معتبر السند يثبت ذلك.

وهناك من يرى أنّ الفقيه الإمامي الشيخ ابن حمزة الطوسي المتوفى في القرن السادس الهجري، كان لا يرى شرط الذكورة في إمام الجماعة شرطاً لازماً، ويظهر من الفقيه الإمامي الكبير الشيخ ابن إدريس الحلي (٥٩٨هـ) وهو المعروف بنقده الفقهي، أنّه يرى وجود احتمال في تجويز إمامة المرأة للرجال، وإن مال في نهاية المطاف إلى التحريم.

وقد أفتى أحد مراجع الشيعة الحاليين في إيران، وهو الشيخ يوسف الصانعي، بجواز إمامة المرأة للرجال والنساء معاً، وذكر ذلك في تعليقته الفتوائية على كتاب تحرير الوسيلة.

لكنّني لا أعتقد أنّ مشكلة المرأة تكمن في مثل صلاة الجماعة، حتى نحاول التركيز على هذا الأمر، فالمرأة اليوم تحتاج لحقّ العمل والتعليم في وطننا العربي، وتحتاج للحماية من العنف الأسري

الجائر، وتحتاج للحضور في الحياة السياسية والاجتماعيّة، وهذا ما يتطلّب اجتهادات دينية على هذا الصعيد، وسنّاً للقوانين المساعدة على خلق مناخ لهذه الأمور. أمّا مسألة إمامتها لصلاة الجماعة فهي شأن تعبّدي ديني. وفي مجال العبادات في الدين نحن نجد الكثير من الأمور التي تحوي شكلاً من أشكال التعبّد الذي لا يعني بالضرورة رسالةً معيّنة ذات بُعد سياسي أو اجتماعي، مثل أعمال الحج وتفاصيله التي ما تزال تبدو لنا غير واضحة من حيث تفاصيل عقلنتها.

الموقف من التجديد الفكري للإسلام وفقاً للعلوم الإنسانيّة الحديثة

◈ كيف تقاربون الخلاصات التي تقدّم بها بعض المفكّرين العرب من أمثال محمد أركون ونصر حامد أبو زيد، خصوصاً أنهما طالبا بقراءة حديثة للإسلام، بناءً على مناهج العلوم الاجتماعية الحديثة؟

✸ إنّني أضمّ صوتي إلى كلّ مطالب بقراءة جديدة للإسلام، تستعين بالمنجز الفكري والعلمي الذي وصله البشر، لكنّ هذا لا يعني صحّة كل ما توصّل إليه البشر، ففي المرحلة الأولى يجب تحديد موقف واضح من العلوم الإنسانية ولاسيما الاجتماعية، من زاوية الأصول الفلسفية التي قامت عليها هذه العلوم، فإذا كنت مؤمناً بالله والغيب، ولي قراءة فلسفيّة خاصّة في تفسير الوجود

والإنسان والغايات والمبادئ والمآلات، فمن الطبيعي أن تكون لديّ مواقف معيّنة من بعض العلوم الإنسانية التي بُنيت على رؤى فلسفية مختلفة تماماً عن رؤيتي التي أقتنع بها، ومجرّد أنّ هذه العلوم تطوّرت اليوم وحقّقت نجاحات في مجالات متعدّدة لا يعني الاعتقاد بأنّها معصومة عن الخطأ، بما في ذلك الأخطاء الكبيرة والفادحة المنطلقة من إشكاليات بنيوية وفلسفيّة.

وهناك من يعتقد بأنّ علمي النفس والاجتماع بنيا على أسس علمانية إلحاديّة، وهنا من حقّ المتديّن بأيّ دين كان أن يتوقّف قليلاً في المنهج والعناصر التي كوّنت هذه العلوم، وليس هذا من تحكيم النصّ الديني في المنجز العلمي، بل هو من تحكيم الرؤية الفلسفية الإلهيّة للمعرفة والوجود والغايات، في الدراسات الإنسانيّة، من هنا فإنّني أوافق على تقديم قراءة من هذا النوع الذي قدّمه أركون وغيره للإسلام، لكن من حقّي أن لا أعتبر هذه القراءات نهائيّة، وأن أقرأ الدين من زاوية فلسفية مختلفة.

إنّ علمنة العلوم الإنسانية هو موقف فلسفي في نهاية المطاف، وله أصوله في تفسير الوجود والحياة، فمن يختلف مع هذا الموقف الفلسفي من الطبيعي أن يترك اختلافه هذا اختلافاً في بعض النتائج التي تتوصّل إليها العلوم الإنسانية، مع احترامه لكلّ القراءات العلميّة الأخرى.

العلامة الفضلي

وتجربته في الكتاب الدراسي الحوزوي

العلامة الفضلي

وتجربته في الكتاب الدراسي الحوزوي[1]

دراسة المناهج، الأهميّة والدور والتأثير

◈ ما هي أهميّة دراسة المناهج بشكل عام، والشرعيّة منها بشكل خاصّ؟

● دراسة المناهج من أهمّ أبواب المعرفة، فالمنهج هو الذي يقود حركة البحث العلمي، وهو الذي يتحكّم بالتنقّلات الذهنية والعقليّة للباحثين، وهو المسؤول عن خارطة العمل، وهو الذي يتولّى ضمان سلامة النتائج.

إنّ المنهج تعبير آخر عن المنطق، فمنهج التفكير البشري العام هو الذي يتكفّله علم المنطق، فيما مناهج العلوم المختلفة تمثل منطق هذه العلوم، وكما لا يمكن السير الموضوعي السليم دون منهج

---

(١) أجرى هذا الحوار وأعدّه: السيد محمّد عبد الرحيم الموسوي (الكويت)، وأُدرج ضمن الرسالة الجامعيّة لمعِدّ الحوار، في جامعة آل البيت العالميّة في إيران، لعام ٢٠١٣م.

يضيء الطريق ويضمن لنا الوصول إلى النتائج الأسلم والأصحّ، كذلك الحال في العلوم الدينية، حيث لابدّ لها من منهج تسير عليه كي تتمكّن من سوق الباحثين والدارسين في الاتجاه الصحيح ولو نسبيّاً.

هذا كلّه يعني أنّ دراسة المناهج سوف تساعد طلاب العلوم الدينية على فهم طبيعة العمل البحثي الذي سوف يقومون به في مراحل الدراسات العليا، كي يسيروا على بيّنةٍ من أمرهم وهدى من خطواتهم.

إنّ دراسة مناهج العلوم الدينية ومناهج المدارس الفكرية داخل هذه العلوم يساعد أيضاً على فهم النظريات التي خرج بها العلماء عبر التاريخ، فليس المهم فقط أن تعرف أفكار الآخرين وآراءهم، بل المهم أيضاً ـ لكي تستوعب نظريّاتهم وتتمكّن من خوض حوار علمي منتج معهم ـ أن تفهم طريقة تفكيرهم ومنهج البحث الذي أوصلهم إلى ما وصلوا إليه.

إنّ فهم مناهج البحث عند المفكّرين والعلماء والمدارس الفكرية والعلوم المختلفة يساعد أيضاً على فهم هذه العلوم ويسهّل عمليّة دخول حوار منتج بين الأجيال العلميّة المختلفة. ففي كثير من الأحيان نحن ننتقد فكرةً ما بطريقة تُشعرنا بأنّ بطلان هذه الفكرة بديهيٌّ جداً، لكن ينبغي أن نسأل أنفسنا سؤالاً جوهريّاً: إنّ عباقرةً

في التاريخ ـ وربما الحاضر أيضاً ـ ذهبوا إلى هذه الفكرة التي أراها الآن باطلة، ألم يكن لهم عقل يفكّرون به؟ هل أختلف أنا عنهم حقاً في الرؤية أمّ أنّ هناك منهجاً فكريّاً حكم نمط تفكيرهم حتى أراهم الأمور بطريقة عكسيّة تماماً؟ إنّ فهم هذا المنهج ضروريٌّ للغاية؛ كي نعبر إلى مرحلة اكتشاف مركز الخطأ الذي وقعوا فيه أو وقعنا نحن فيه.

إذن، دراسة المناهج ـ ومنها مناهج العلوم الشرعيّة ـ تفيد في:

أولاً: فهم هذه العلوم نفسها فهماً معمّقاً.

ثانياً: القدرة على الإدارة العلميّة البحثية بشكل واعٍ ومدروس.

ثالثاً: القدرة على فهم الآخرين ومدارسهم وآرائهم بشكل أشمل وأعمق، يلامس البنيات التحتية لتفكيرهم.

رابعاً: القدرة على دخول حوار علمي منتج بين الفرقاء المتنازعين في الساحات الفكرية والعلميّة.

المناهج الدراسيّة بين معيار العمر ومعيار المعرفة والاطلاع

◈ هل تؤيّدون أن يُجعل للدارسين مناهج تبعاً لسنيّ العمر وعقوده، وتبعاً للنضوج الفكري؟

● من الطبيعي أن تتنوّع المناهج وتختلف الأساليب والطرق تبعاً للمستوى الذهني للطالب، سواء كان هذا المستوى الذهني

نتيجة حاله العُمري أم نتيجة مستويات معرفته واطّلاعه على الموضوع الذي يدرسه والمادّة التي يقرؤها، لكن بالنسبة لطلاب العلوم الدينية في الحوزت والمعاهد، فإنّ مسألة العمر لا تظهر بوصفها حاجةً أساسيّة أو فارقاً جوهريّاً؛ لأنّنا لا نتحدّث عن عمر يقلّ عن الثمانية عشرة سنة، وهذا يعني أنّ أغلب طلاب العلوم الدينية في مرحلتَي ما يسمّى بالمقدّمات والسطوح، تتراوح أعمارهم في العادّة ما بين الثامنة عشرة والخامسة والثلاثين كحدّ أقصى، وإذا كان هناك وضع آخر فهو قليل نسبيّاً، ومن غير المنطقي أن نضع مناهج متعدّدة داخل المرحلة الواحدة تبعاً لسنيّ العمر؛ لأنّ هذا الأمر سوف يسبّب إرباكاً في الإدارة التعليميّة.

الشيء الذي يمكننا أن نهتمّ به أكثر هو المراحل الدراسيّة وليس المراحل العمريّة، فحالنا لا يشبه حال المدارس الابتدائيّة والمتوسّطة والثانوية، بل يشبه حال الجامعات العليا، من هنا فمن المنطقي أن تكون هناك مراحل متعدّدة للتعليم، تبدأ من المرحلة الأولى، التي يكوّن فيها الطالب ثقافة عامّة واسعة على امتداد أنواع العلوم ذات الصلة بالقضايا الدينية مثل الفقه والأصول والفلسفة والكلام والتاريخ واللغة بفروعها والمنطق والقرآنيات والتفسير وعلوم الحديث والرجال، إلى جانب جولة مفيدة وممتعة في العلوم

الإنسانيّة التي لها صلة بالبحث الديني، لاسيما منها علم الاجتماع والتاريخ والفلسفة والنفس وفنون الإدارة والإعلام وغير ذلك.

إنّ مرحلةً أوليّة لمدّةٍ تتراوح بين ثلاث سنوات إلى أربع سنوات سوف تمكّن الطالب من امتلاك اطّلاعٍ جيّد على مختلف العلوم الدينية أو ذات الصلة، وفي الوقت نفسه سوف تكون هذه المواد الدراسية غير معقّدة ولا معمّقة تحتاج لوقت طويل أو تُجهد الطالب بحيث تُعجزنا عن إعطائه قدراً كميّاً أكبر من المعلومات الموزّعة على العلوم المختلفة.

أمّا المرحلة الثانية، فهي مرحلة الدخول في مجال التخصّص، وهنا عندما يختار الطالب مجالاً تخصّصيّاً معيناً ـ كالعلوم العقلية من الفلسفة والكلام مثلاً ـ فمن الطبيعي أن نُخضعه لمراحل أعلى من البحث في هذه الأمور التي سبق في المرحلة الأولى أن اطّلع عليها بشكل سريع عبر كتاب مختصر ومفيد وكاف في الوقت عينه. ليست هناك حاجة لأن يدرس من يريد التخصّص في الفلسفة الإسلاميّة مباحثَ علم أصول الفقه بطريقة تخصّصية، وليس هناك حاجة لمن يريد التخصّص في علوم القرآن والحديث أن يكون على اطّلاع تخصّصي في علوم الكلام والفلسفة، نعم من الضروري أن يكون له اطّلاع وثقافة عامّة تمكّنه من مراجعة التراث الكلامي مثلاً عندما يحتاج إلى ذلك هنا أو هناك، لكن ليس من الضروري

أن نتلف له وقته ونتعبه ونجهده في التخصّص في مجموعة العلوم الدينية معاً.

إنّ هذه المرحلة سوف تؤهّله للتخصّص العالي في المرحلة الثالثة التي يفترض به أن يكون قد وصل معها إلى البحث الخارج في المادّة التي يريد أن يتخصّص بها.

هذا النوع من التخصّصات والتعدّد المنهجي مفيد ومهم، وليس التعدّد على أساس العمر؛ فإنّ ذاك ينفع في المدارس وليس في الحوزات العلميّة.

معايير اتخاذ كتابٍ ما مقرّراً دراسيّاً

◈ **ما هي المعايير العلميّة لاتخاذ كتابٍ ما مقرّراً دراسيّاً؟**

● المعايير كثيرة أبرزها:

١ ـ قدرة الكتاب على تفكيك المفاهيم والمبادئ التصّورية، بحيث يكون متميّزاً في مجال تعريف المصطلحات، وشرح المقولات، وتفكيك التركيبات الخاصّة بهذا العلم.

٢ ـ قدرته على تحرير محلّ النزاع ومحل الاتفاق في المسألة التي تخضع للدرس.

٣ ـ قدرته على بيان شبكة علاقات الموضوع الذي يقرؤه مع سائر الموضوعات الأخرى في العلم نفسه وخارجه، ومن ثمّ تمييز

المسائل عن بعضها، وبيان هرميّتها وأيّها المبنيّ على الآخر وأيّها المؤثر في الآخر والمتأثّر به.

٤ ـ **بيان التأثيرات العلميّة للموضوع وشبكة تطبيقاته،** فإذا كان الموضوع له تطبيقات متنوّعة في مجالات مختلفة فمن الأهميّة شرح نماذج من هذه التطبيقات؛ ليتمكّن الطالب من التعرّف على توظيف المفاهيم التي يدرسها.

٥ ـ **بيان الخطوات العمليّة للبحث،** بمعنى أن يشرح للطالب ما هي الخطوات التي سنقوم بها لمعالجة الموضوع الفلاني، وبهذا يتعرّف الطالب على آليات العمل البحثي بشكل ميداني.

٦ ـ **شرح موجز للمسار التاريخي للعلم وموضوعاته،** فإنّ الرصد التاريخي يساعد بشكل كبير للغاية على فهم تراكم المكوّنات الأساسيّة للموضوع، بحيث نعرف كيف تحوّل هذا الموضوع الصغير إلى مسألة كبيرة متشعبّة؟ وما هي الزوايا التي انطلقت منها الدراسات؟

٧ ـ **نقل نصوص حرفيّة من كتب العلماء في مراحل زمنيّة مختلفة،** لكي يتعرّف الطالب على أساليب البيان في هذا العلم وفقاً للمراحل التاريخية المختلفة.

٨ ـ **مواكبة آخر تطوّرات هذا العلم،** فلا يصحّ أن ندرس في

علم أصول الفقه مثلاً آخر أبحاث الآخوند الخراساني والشيخ الأنصاري، دون أن يتعرّف الطالب مع الكتاب الدراسي على آخر النظريّات التي جاءت بعدهما، مثل نظريّات المحقّق النائيني والعراقي والإصفهاني والخوئي والصدر وغيرهم.

٩ ـ مواكبة المشهد المقارن داخل وخارج الدائرة، بمعنى أن يعرّفنا الكتاب الفقهي مثلاً على المشهد الفقهي عند أهل السنّة، ويعرّفنا أيضاً على المشهد القانوني الوضعي ولو بإيجاز، وكذلك عندما ندرس كتاباً في الفلسفة فإنّ حُسن الكتاب أن يُطْلِعَنَا على الفلسفة بمدارسها، بما فيها المدارس الغربية، لا أن يختصّ بمدرسة واحدة فقط كالفلسفة الصدرائيّة مثلاً أو السينويّة.

١٠ ـ حُسن البيان في الكتاب بحيث لا يرهق الطالب بتفكيك العبارات، بل يركّز الطالب معه على تفكيك المعاني والأفكار ويتصل مباشرةً بالمشهد الفكري نفسه.

المناهج الدراسيّة الحوزويّة الحديثة وأزمة التسطيح

◈ ما هو تقويمكم للمقولة التي تذهب إلى أنّ الكتب الحديثة تفتقر إلى قوّة المضمون ومتانة البيان العلمي المتمثلَين بنمط طرح الإشكالات وطريقة (إن قلتَ قلتُ)؟

● إنّ هذه الإشكاليّة فيها بعض جوانب الصحّة من وجهة

نظري، ففي بعض الأحيان واجهنا مع الكتب الحديثة شيئاً من هذا القبيل، ورأينا أنّ الطالب الذي كرّس وقته لهذه الكتب فقط لم يخرج متعمّقاً في البحوث العلميّة المختصّة، وهناك من يقول بأنّ تجربة الأزهر في مصر عانت من هذا الوضع أيضاً، فبعد تحديث مناهج التربية والتعليم هناك منذ بدايات القرن العشرين تراجع المستوى العلمي بشكل عام.

هذا يعني أنّ من المطلوب تطوير الكتاب الجديد، لا التراجع عنه، فمشكلتنا أنّنا عندما نواجه مشكلة في مكان ما نرجع إلى الوراء، مع أنّ المطلوب هو أن نخرج من هذه المشكلة بالتوجّه والسير نحو الأمام. لو آمن الجميع بضرورة تطوير مناهج التعليم والكتاب التعليمي، لشُكّلت كلّ بضعة أعوام لجان خاصة لنقد الكتاب التعليمي؛ بغية تلافي الإشكاليات التي ظهرت خلال التجربة في السنوات هذه، وشيئاً فشيئاً سوف نتجّه نحو كتاب تعليمي أكثر إتقاناً ومتانة وأكثر تلافياً للمشاكل الحادثة. أمّا أن يقوم هذا العالم أو ذاك مثل الشيخ الإيرواني والشيخ الفضلي والشيخ المظفر والسيد الصدر وغيرهم بتقديم تجربة تطويرية للكتاب الدراسي، ثم يجلس البقيّة يتفرّجون على هؤلاء وينتقدون تجربتهم بغية إسقاطها والعودة نحو الوراء بدل ممارسة نقد

تطويري استكمالي عبر تقديم كتب أكثر قوّة من كتب هؤلاء وتحوي تطويراً للمنهج في الوقت نفسه.. فإنّ هذا غير عادل وغير صحيح.

وبصرف النظر عن هذا الأمر، فهل الكتب السابقة لا تحوي مشاكل حتى إذا رأينا مشكلةً في الكتاب الجديد صببنا جام غضبنا عليه وطالبنا بحذفه؟! هل الكتب السابقة كتب معصومة؟! ألا يوجب بعضها تشويش أذهان الطلاب؟ ألا يوجب بعضها استغراق وقت الطالب بتفكيك العبارات وتأخير اجتهاده وبلوغه المراتب العلميّة لسنوات متعدّدة بإلهائه بمماحكات التعبير هنا وهناك؟ أليس في كثير من الكتب السابقة دراسة لموضوعات هجرت أو لم تعد ذات بلوى؟ إنّ الكتب السابقة اختبرت لعقود بل لقرون، أفلا يحقّ لهذه الكتب الجديدة اليوم أن تُعطى فرصتها في الاختبار؟

إنّ كثيراً من الطلاب الذين يعيشون مع الكتاب الدراسي القديم فقيرون للغاية في جوانب كثيرة من العلم، مهما بلغوا من رتبة الاجتهاد، فكثيرون لا يعرفون شيئاً عن تاريخ العلم، ويخطؤون في مصطلحاته، وتلتبس عليهم الأمور، ولا يواكبون آخر التطوّرات في هذا العلم.

لا أحد ينكر فضل الكتاب الدراسي القديم والجديد، لكن غاية

ما في الأمر أنّنا بحاجة لمواصلة التطوير، فإنّ تطوير الكتاب الدراسي لا يعني استبدال (الكفاية) بكتابٍ آخر وانتهى الموضوع، بل هو استبدال الكتاب الآخر أيضاً بعد مدّة وهكذا، هذا هو معنى التطوير. إنّ التطوير مفهوم سيال متصرّم ولا يقع لمرّة واحدة، بل كلّ تجربة منه تلحقها تجربة أخرى وتنسخ بها التجربة الماضية.

تجربة الدكتور الفضلي، تقويمها ونقاط قوّتها وضعفها

◈ إحدى تجارب حقل تدوين المقرّرات الدراسيّة في الحوزات العلميّة هي تجربة العلامة عبد الهادي الفضلي، كيف تقوّمون هذه التجربة من نواحيها المتعدّدة، لاسيما البُعد المنهجي فيها؟ وهل ترون فيها سدّاً لحاجات معيّنة؟ وما هي نقاط قوّتها وضعفها؟

● إنّ مراجعة مصنّفات العلامة الفضلي الدراسيّة والتعليمية تعطينا مجموعة من نقاط القوّة أبرزها:

١ ـ إنّ الكتاب وضع لكي يكون كتاباً دراسيّاً، بحيث كان الطالب نصب أعين المصنّف وهو يكتب كتابه، وهذا عنصر مهم في عملية تدوين الكتاب الدراسي.

٢ ـ الخبرة المتنوّعة للشيخ الفضلي في الكتاب الدراسي، فهو لم يضع كتاباً دراسيّاً واحداً في مادّة واحدة، بل حاول أن يتناول

العلوم الإسلاميّة الأساسيّة في الدراسات الحوزوية والجامعيّة، الأمر الذي مكّنه من اكتساب خبرة موسوعيّة في مجال التدوين، إضافة إلى المراكمة الزمنيّة والطويلة في هذا المضمار.

٣ ـ محاولة الدكتور الفضلي الاقتراب الكبير من المنهاج الحديث في التدوين الدراسي، والابتعاد عن المنهاج القديم، بحيث بدا لي أنّه من أكثر الشخصيات التي اشتغلت بتدوين الكتاب الدراسي الحوزوي ابتعاداً عن اللغة المعقّدة والحوزوية الخاصّة، واقتراباً من مناهج التعليم الحديثة.

٤ ـ الاهتمام بالرصد اللغوي، كون شيخنا الفضلي فقيهُ لغةٍ ومتخصّص بالدرجة الأولى في جانب اللغة بفروعها المختلفة، وله نظريّاته الخاصّة في هذا المضمار، لهذا كثيراً ما نلاحظ الحضور اللغوي لجوانب أيّ موضوع يتناوله.

٥ ـ استحضاره لآراء ونصوص شخصيّات مختلفة من الداخل الحوزوي وخارجه، فهو منفتحٌ على تناول وجهات نظر متعدّدة بحيث يتمكّن طالب العلم من التعرّف في الموضوع الواحد على آراء شخصيات من خارج الإطار وليس فقط من داخل الإطار، الأمر الذي يسمح بتوسيع أفق الطالب أكثر.

٦ـ الاهتمام بتعريف الطالب بالجانب التاريخي للعلوم

والنظريات، فهو يسلسل لنا في كثير من الأحيان تكوّن القضية وصيرورتها، وتنوعات وجهات النظر فيها من الناحية الزمنيّة.

٧ ـ **معقوليّة حجم الكتاب الدراسي الذي يضعه**، فالكتب الدراسية التي يضعها ـ إذا أخذنا بعين الاعتبار مضمونها وأسلوبها السهل ـ ذات حجمٍ معقول، فنحن لا نضع الطالب أمام كتاب لو أراد إكماله فهو بحاجة لخمس أو ست سنوات لذلك كما في كتاب المكاسب للشيخ الأنصاري، فكتب الشيخ الفضلي ـ بما فيها كتاباه الكبيران في الفقه والأصول ـ يمكن أن نتحدّث عن فترة تتراوح على أبعد تقدير بين سنة إلى سنتين لإنهاء الكتاب الواحد.

٨ ـ **سهولة التعبير**، بحيث يمكنني القول بأنّ كتب الشيخ الفضلي التعليميّة هي الكتب الوحيدة تقريباً في الكتب الحوزوية التي يمكن أن تؤسّس لنا لمرحلة تجاوز المتن، بمعنى أنّ الأستاذ والطالب لم يعودا بحاجة أبداً لقراءة متن الكتاب الدراسي بعد إعطاء الدرس، وتفكيك عباراته وإرجاع ضمائره، وهو ما يوفّر الكثير من الوقت ومن الجهد والعناء على الطلاب والأساتذة معاً، فكتب السيد الشهيد الصدر والشيخ المظفر وحتى بعض المعاصرين ما زالت بحاجة لذلك، وإن كان الشيخ المظفّر أفضل حالاً في هذا الإطار.

٩ ـ وعي واهتمام علامتنا الفضلي بتوفير كتاب دراسي لعلوم مهجورة في الحوزات العلميّة بدرجة أو بأخرى، مثل العلوم الأدبية الحديثة، والعلوم القرآنية والقراءات، وعلوم الحديث وغير ذلك. فهناك الكثير من طلاب العلوم الدينية لا يخوضون مجال هذه العلوم؛ لأنهم لا يرون كتباً دراسيّة مناسبة لذلك.

١٠ ـ حداثة لغة الدكتور الفضلي العربية، وبلاغتها الأدبيّة، وفصاحتها، فهي كتب عربيّة بامتياز، وهذا ما يعطيها عنصر قوّة في زمن قلّت فيه الكتب الحوزوية العربية الفصيحة، وصارت هناك عجمة في البيان. ولا أقصد بالعجمة الخطأ اللغوي نحويّاً أو صرفيّاً بالضرورة، بل البُعد الصياغي من اللغة العربية، فإنّ الكتاب الدراسي في الحوزات ـ في قسم العلوم النقليّة على الأقل ـ كلّما كان كتاباً راقياً من الناحية اللغوية ساعد ذلك طلاب العلوم الدينية على لسانٍ عربي فصيح وسلسل وانسيابي، ومكّنهم أكثر من فهم نصوص اللغة العربية التي يشتغلون عليها في حياتهم، ولعلّني لا أبالغ إذا قلت بأنّ كتب الشيخ الفضلي وكتب الشيخ محمد رضا المظفر تحظى بالدرجة الأولى وسط الكتب الحوزوية التعليمية من ناحية الجودة اللغوية والبيانية والأدبيّة، فتجمع بين أصالة اللغة وحداثة التطوّر البياني في الوقت عينه.

١١ ـ أخذه بعين الاعتبار حال الطلاب المبتدئين جدّاً في السنة الأولى، فأغلب الكتب التعليمية الحوزوية تراعي طلاب السنة الثالثة وما بعد، وتحاول أن تضع لهم مناهج للتدريس، مثل أصول المظفر أو معالم الدين أو الروضة أو المكاسب أو الكفاية أو الرسائل أو الألفيّة أو قطر الندى أو التلخيص وشروحه أو غير ذلك، في حين نجد الشيخ الفضلي يوفّر لنا كتباً لسنة تحضيرية ـ كما تطلق عليها الجامعات ـ أي للسنة الأولى التي تسمح للطالب في مدّة وجيزة أن يتعرّف على مجمل العلوم الإسلامية بطريقة بالغة التبسيط، دون الدخول في المصطلحات والنظريات والخلافات والتعقيدات أساساً، مثل كتابه في مبادئ علم أصول الفقه وكتابه في خلاصة المنطق وبعض كتبه الأخرى.

لكنّ هذا كلّه، لا يعني أنّ كتب الشيخ الفضلي لا تعاني من مشاكل، إمّا في ذاتها أو في علاقتها بمن أريد لهذه الكتب أن يتبنّاها، ولي هنا بعض الملاحظات العابرة:

الملاحظة الأولى: لست أدري هل قام الشيخ الفضلي بالتواصل مع الجهات المعنيّة في الحوزات العلميّة لتكريس كتبه مرجعاً في الحقل التدريسي فيها؟ هل تواصل مع الأساتذة والمدراء والهيئات العلميّة لجامعات النجف أو لحوزاتها؟ هل حصل ذلك مع جامعة

المصطفى العالميّة في قم أو لإدارة الحوزة في القسم الفارسي؟ إنّ هذا التواصل كان مهمّاً لإقناع هؤلاء بتبنّي هذا الكتاب أو ذاك، فليس المهم أن أدوّن كتاباً دراسيّاً في الحوزات الدينية ثم ألقيه في الأسواق، بقدر ما المهم أن أنسّق وأعمل لتبنّيه بحيث تكون لي مؤسّساتي الخاصّة أو حوزاتي أو تنسيقي مع الآخرين، لكي يأخذ الكتاب طريقه للتدريس، وإلا فسوف يكون كتاباً مظلوماً لن ينعُم سوى بالنسيان والهجر.

ولعلّني أظنّ أنّ الشيخ الفضلي كان نظره بشكل رئيس إلى بعض الجامعات التي كانت تعتني بكتبه، لكنّني كنت أحبّذ لو فكّر بما أشرتُ إليه لربما كان الأمر أكثر نجاحاً، ولربما انتبه للأمر ولكن كانت دون ذلك عوائق.

الملاحظة الثانية: لست أدري ـ انطلاقاً من النقطة السابقة ـ هل كان الشيخ الفضلي يعرض كتبه على الحوزويّين؟ هل كان يعرضها على الأساتذة أو الهيئات العلميّة كي يبدوا ملاحظاتهم عليها؟ هل كانت هذه الكتب تخضع لاختبار لمدّة زمنية معيّنة لتحديد نجاحاتها من إخفاقاتها؟ كان هذا الأمر برأيي ضروريّاً جدّاً؛ لتطوير هذه الكتب وتلافي النواقص الموجودة فيها.

ليس هذا فحسب، بل أهميّة ما أقوله تكمن في أنّ الذين نضع

لهم الكتاب ليسوا مبتدئين بل هم حوزات علميّة عريقة، فمن الطبيعي أن يكتشفوا بعض الخلل في المضمون أو في الأسلوب أو في الترتيب، وليس هذا فقط بل من الطبيعي أن يقولوا بأنّ منهج الشيخ الفضلي لا يناسبنا، وأنّنا ـ لكي نتبنّى هذا الكتاب أو ذاك ـ نحتاج إلى بعض التعديلات. ولا أجد من السيّء أن يُستجاب لهم لو كانت هذه التعديلات طفيفة أو ليست أساسيّة للغاية، وذلك في مقابل أن ينفذ الكتاب إلى الداخل الحوزوي فيلقى رواجاً فتتهيّأ المؤسّسة الدينية بعد مدّة لتلقّي النسخة الأحدث من الكتاب، كان هذا الأمر مهمّاً جدّاً.

الملاحظة الثالثة: نواجه أحياناً مع كتب الشيخ الفضلي اضطراباً وتشويشاً يصيب الطالب، فيغرقه في كثير من الأحيان بجذر هذه الكلمة أو تلك لغويّاً، مستعرضاً نصوص اللغويين بكثرة، وتجده أحياناً يستطرد ببعض القضايا الجانبيّة. إنّ الحوزات العلميّة لا تتفاعل إطلاقاً مع هذا الأسلوب، فلو ركّز الشيخ الفضلي النصّ التعليمي وجعله مختصراً بلا تعقيد أو إخلال، وواضحاً دون بسط وإطالة واستطراد لكان أفضل.

كذلك الحال أحياناً في فهرس الكتب حيث نجد بعض الاضطراب، وكان بالإمكان في بعض الكتب أن يوضع تصميمها

وفهرسها بطريقة أخرى أو أكثر تنظيماً وهرميّةً بحيث تكون أسهل على الطالب والأستاذ معاً، ولولا خوف الوقت وضيق المجال هنا لشرحت بعض النماذج.

الملاحظة الرابعة: نحن نشهد اليوم اتجاهاً نحو التخصّص في العلوم الإسلاميّة، وهذا الاتجاه بدأ يتحوّل في بعض المستويات إلى تخصّص في الفروع العلميّة للعلم الواحد، وهذا يعني أنّ الكتاب الدراسي يجب أن يواكب هذا الأمر، ولعلّ هذا الإشكال لا يرد على الشيخ الفضلي بقدر ما يرد على الوضع العام، ولكن لا بأس بالحديث عنه، ولو من باب أنّ الكلام يجرّ الكلام.

إنّ الكتاب الدراسي الحوزوي وكتب الشيخ الفضلي تهتمّ بشكل أساسي بالعلوم الإسلاميّة، أي هناك كتاب للفقه وآخر للأصول وثالث للحديث ورابع للرجال وخامس للغة وسادس للمنطق وسابع للفلسفة وثامن لعلم الكلام وهكذا، لكنّنا لا نجد كتاباً دراسيّاً للمراحل العليا التي تريد التخصّص في فرعٍ من فروع الفقه أو الفلسفة أو نحوهما من العلوم التي صارت لها فروعها، مثلاً في الفقه اليوم هناك فقه سياسي، وفقه اقتصادي، وفقه قضائي، فنحن لم نضع لطلاب المراحل العليا الذين يريدون أن يتخصّصوا في الفقه الاقتصادي كتاباً دراسياً مدخليّاً لهذا

التخصّص، وما زلت أذكر أنّ الحوزة العلميّة في مدينة قم عندما فتحت مجال التخصّصات، فتحت مجالاً للفقه السياسي، لكن بعد أن فتحوا مجال هذا التخصّص واجهوا مشكلةً في عدم وجود كتاب يساعد الطالب على الدخول في هذه المرحلة، فأخذوا يتلمّسون كتاباً هنا أو هناك لم يوضع للتدريس، مثل كتاب الشيخ عباس علي عميد الزنجاني رحمه الله، ولو كان المدوِّن منتبهاً لهذا الأمر، لكان وضع داخل علم الفقه مثل هذه الكتب، تماماً كما وضع الشيخ الفضلي كتاب القراءات في علوم القرآن الكريم.

إنّ علم الفقه اليوم لم يعد علماً واحداً، بل واقعه يحكي عن علم باختصاصات علميّة متعدّدة، فتجد فقيهاً متضلّعاً في العباديات لكنّه ضعيف جدّاً في الاقتصاد الإسلامي وهكذا، لا سيما لو أخذنا بعين الاعتبار مشاريع مثل فقه النظريات والنظم التي تحدّث عنها السيد محمّد باقر الصدر.

مقترحات لإدخال المقرّرات الدراسيّة للفضلي مجالَ التطبيق

◈ ما هي مقترحاتكم لإدخال مقرّرات العلامة الفضلي الدراسيّة في مجال التطبيق والعمل؟

● إنّني أقترح ـ بالنسبة لبعض كتب الشيخ الفضلي على الأقلّ ـ

القيام بالخطوات التالية:

أوّلاً: عرضها بشكل جادّ على الحوزات الكبرى في العالم الإسلامي، مثل حوزتي قم والنجف، بهدف تبنّيها ولو ككتاب مساعد، والتواصل في هذا الإطار بشكلٍ عملي وفاعل مع الحوزات التي تسعى لتبنّي خيار التطوير، ولا سيما مثل جامعة المصطفى العالميّة في إيران.

ثانياً: السعي لتبنّيها من قبل أنصار تطوير المناهج في الحوزات الوسطى والصغرى، مثل لبنان وسوريا والبحرين والمملكة العربية السعودية وبعض دول أفريقيا.

ثالثاً: إذا لم يتمّ قبولها كما هي، فإنّني أقترح إجراء تعديلات عليها تبقيها كما هي من حيث الروح، ولكن في الوقت نفسه ترفع منها بعض أساليب البيان التي ما زال الحوزوي لا يستأنس بها.

رابعاً: الدعاية الإعلامية لهذه الكتب وترويجها بين أيدي الطلاب في الحوزات العلميّة، بنشرها وطباعتها في إيران والعراق مثلاً، والقيام بتوزيعها على أعداد كبيرة من الحوزات العلميّة.

خامساً: ترجمة هذه الكتب إلى لغتين مهمّتين ونشرها في أوساط أبناء هاتين اللغتين، عنيت: اللغة الفارسية ولغة الأردو، وتقديمها بين يدي الحوزات الناطقة بهاتين اللغتين، مع توضيح المترجم

للنص، بحيث يرفع عنه إبهام اللغة العربية الحديثة بالنسبة لغير العربي.

سادساً: إذا لم يمكن تبنّي هذه الكتب كتباً دراسية، فيمكن السعي لتبنّيها كتباً مساعدة بحيث يتعوّد الطلاب عليها، وتلزم الحوزة بمراجعتها مثلاً أو اختصارها أو نحو ذلك.

سابعاً: قيام أساتذة الحوزات المؤمنين بخطّ تغيير المناهج بتعريف طلابهم دوماً بمثل هذه الشخصيّات وبهذه الكتب، وإقامة مؤتمرات وملتقيات وندوات حول هذا الأمر في الحوزات العلميّة الأم، تكون تحظى بتغطية إعلاميّة جيّدة مثل قم والنجف.

ثامناً: إذا كانت بعض المصطلحات لا يفهمها بعض الطلاب واستخدمها الشيخ الفضلي بحكم لغته الحديثة، فإنّ من المناسب طباعة كتبه مع تعليقة توضيحيّة في الأسفل تسعى لتلافي بعض المشاكل الموجودة في الكتاب، سواء كانت من هذا النوع أم غيره.

السيد الصدر في المرحلة الراهنة

مفاهيم وإعادة قراءة

السيد الصدر في المرحلة الراهنة

مفاهيم وإعادة قراءة[1]

سماحة الأستاذ والمحقّق الشيخ حيدر حبّ الله من المدرّسين والمحقّقين البارزين في الحوزة العلميّة بقم المقدّسة. ولد سماحته عام ١٩٧٣م في مدينة صور الواقعة في جنوب لبنان. درس مرحلة المقدّمات في لبنان؛ ليهاجر بعد ذلك عام ١٩٩٥ إلى الحوزة العلميّة في قم؛ لغرض إكمال دراساته وتحقيقاته الحوزوية، فدرس عند كبار المراجع فيها. وتولّى إدارة وتحرير عدد من المجلات العلميّة والتخصصيّة مثل: (المنهاج)، و(نصوص معاصرة)، و(الاجتهاد والتجديد) وهي من المجلات الفكرية والفقهيّة المعروفة على مستوى العالم الإسلامي. كما قام بترجمة الكثير من الكتب الفارسيّة إلى العربية ونشرها في العالم العربي، وأسهم في تدوين موسوعة الفقه

---

(١) أجري هذا الحوار بتاريخ: الإثنين ١٤ ـ ٤ ـ ٢٠١٤م، وتمّ نشره في العدد: ٧٥٢٤، من السنة السابعة والعشرين، من صحيفة (قدس) الإيرانيّة، وترجمه إلى العربيّة: السيد حسن مطر.

الإسلامي بإشراف آية الله السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، كما يشهد سجله الفكري مجموعةً من النظريّات إلى جانب تأليف عدد من الكتب في مختلف حقول الفكر الإسلامي. وقد أمضى أكثر من خمسة عشر عاماً في تدريس مختلف كتب آية الله السيد الشهيد محمد باقر الصدر في المراكز العلميّة المتقدّمة في الحوزة والجامعة، وقد كتب الكثير من المقالات في بيان آراء وأفكار الشهيد الصدر رحمه الله. وفي هذا الإطار كان لصحيفة القدس فرصة التحاور مع سماحته في هذا الشأن:

◈ هل لك أن تعرّفنا بشخصك على نحو الإجمال؟

● أستاذ في الحوزة العلمية، ومتخصّص في علوم القرآن والحديث، وأشغل رئاسة تحرير مجلة (الاجتهاد والتجديد)، وكذلك مجلة (نصوص معاصرة)، ولديّ أيضاً بعض المؤلّفات العلميّة في الفقه والأصول والرجال والحديث والكلام المعاصر.

◈ كيف تعرّفتم على السيد الشهيد الصدر؟

● بدأت معرفتي بالسيّد الشهيد الصدر من خلال بعض كتبه، مثل: فلسفتنا، واقتصادنا، والمدرسة القرآنية، والمدرسة الإسلامية.

وبعد بلوغ مرحلة السطوح العالية في الحوزة العلميّة ودراستي لحلقاته الأصوليّة الثلاث، ازدادت معرفتي بمنهجه الفكري، وخاصّة في حقل العلوم الإسلاميّة.

ويصنّف السيد الشهيد الصدر بين أبناء جيلنا في لبنان وفي سائر البلدان العربيّة بوصفه مرجعاً علمياً وملاذاً فكرياً وخطّاً تنظيرياً متقدّماً لمواجهة التيارات الفكريّة الماركسيّة والاشتراكيّة والعلمانية وغيرها.

لماذا تقدّم الصدر على الفضاء الفكري المحيط به؟!

◈ ما هي الأسباب التي جعلت السيد الشهيد الصدر يتقدّم على الفضاء الفكري السائد في النجف الأشرف لما يقرب من عدّة عقود؟

● بالإضافة إلى امتيازاته الشخصية، أرى أنّ العالم الكبير عندما يفكّر في معاناة المجتمع الإسلامي، ويجعل ذلك من أكبر اهتماماته وهمومه، فإنّه سيضع إصلاح الواقع الفكري والاجتماعي للأمّة الإسلامية المعاصرة في سُلّم أولوياته. فلو مكث الفقيه مائة سنة في قوقعة الحوزة العلميّة دون أن يلمس المشاكل الحقيقيّة التي تعصف بالمجتمع، أو لا يعيرها أهميّةً، فلن يستطيع تنظيم أولويّاته تجاه

مجتمعه أبداً. وعليه، فإنّ المسألة ترتبط بتحديد الأولويات، وتبويب المشاكل والمسؤوليّات.

ميزات المنظومة الفكرية للسيد الصدر

◈ هل لك أن تعدّد لنا امتيازات المنظومة الفكريّة لدى السيد الشهيد الصدر؟

✱ يتمتّع السيد الشهيد الصدر بالكثير من المزايا، من قبيل:

أ ـ الإنصاف الفكري في التعاطي مع الخصوم ومن يخالفه في الرأي والتفكير.

ب ـ وتنظيم سلسلة الأفكار والمقدّمات.

ج ـ والبعد عن الإسفاف أو الإسراف الفكري.

د ـ ومراعاته للأولويّات الفكرية.

هـ ـ واحترام النظريّات العلمية للآخرين وحمله لها على محمل الجد.

و ـ واهتمامه بالنمط والمنطق الفكري للآخرين.

ز ـ وانتهاجه المنهج المنطقي والتفكيكي في التفكير والتأمّل، وعدم الخلط بين العرفان والفلسفة.

ح ـ وقيام فهمه للنصوص الدينية على الركيزة الروحيّة والاجتماعية، فلم يكن فهمه لها فهماً أصولياً تقليدياً ملّائياً (إذا لم

يخذلني التعبير).

أهم خصوصيّة عند الصدر

◈ **ما هي أهم خصوصيّة تُميّز السيد الشهيد الصدر من وجهة نظرك؟**

● أرى أنّ أهم خصوصيّة تميّز السيد الشهيد الصدر هي جمعه بين العبقرية الفذّة والعقليّة الكبيرة، وبين الروح المتسامية والأخلاقية المتواضعة. فعادة عندما يتضخّم العقل تتراجع القيم الأخلاقية في نفس الإنسان؛ حيث يشعر المرء بعظمته وعلوّ شأنه، ويترتّب على هذه الحالة الشائعة استخفافٌ بالنمط الفكري لدى الطرف الآخر، والتسرّع في إصدار الحكم بشأنه وعدم إنصافه، بل واحتقاره والسخرية منه.

وعليه فإنّ الجمع بين العبقرية العقليّة والتواضع العلمي يعدّ أمراً في غاية التعقيد والصعوبة، كما أنّه في الوقت نفسه مؤثّر جداً في الإنتاج الصحيح للعلم.

◈ **ما الذي يميّز السيد الشهيد الصدر عن العلماء المعاصرين له؟**

● ما يميّزه هو الاهتمام بالمشاكل المعاصرة للمجتمع، والتواضع الروحي والعقلي، إلى جانب ما يتمتّع به من أخلاق

التضحية والفداء والتفاني الحقيقي والجادّ في إيمانه الروحي الذي يصل إلى حدّ الموت وقطع الوتين، والترفّع عن التنافس داخل النطاق الحوزوي الضيّق، واعتباره المرجعيّة والفقاهة وما إلى ذلك من الاعتبارات والمناصب وسيلةً لا غاية، واعتقاده القاطع بأنّ الإسلام دينٌ يصلح لبناء الدنيا والآخرة، وأنّه دينٌ للفرد والمجتمع.

بالإضافة إلى رؤيته الجادّة لعناصر نهضة المسلمين في العصر الراهن، من قبيل: الاقتصاد والعقلانية الفلسفيّة المتوازنة، ونظرته للنصوص الإسلامية الأصيلة (المتمثلة في القرآن الكريم والسنّة المطهّرة) برؤية اجتماعية غير فردية وكلّية غير تجزيئية.

الإطار الفكري للسيد الصدر

◈ ما هو القالب الذهني الذي كان يؤطّر السيد الشهيد الصدر؟ فهل كان فهمه للإسلام فهماً فلسفياً أم تاريخياً أم أصولياً أم كلامياً أم..؟

● أرى أنّ بالإمكان القول: إنّ فهم السيد الشهيد الصدر للإسلام هو فهم فلسفي عقلاني حضاري ـ بالمعنى العام للفلسفة الشامل للفلسفة الاجتماعية والأخلاقية والسياسية، وليس مجرّد فلسفةٍ وجودية ـ شاملٌ لمنظومة الأبعاد الاجتماعية والسياسية؛

ولذلك نجده يطرح مقترحاتٍ وأمور من قبيل: (فقه النظريّة)، و(التفسير الموضوعي)، و(الفهم الاجتماعي للنص)، و(التمييز بين العقل النظري المحض والعقل العملي التطبيقي الاجتماعي)، ويؤلّف كتباً من قبيل: (فلسفتنا)، و(الأسس المنطقية للاستقراء)، و(اقتصادنا)، و(مجتمعنا) الذي لم تسعفه الظروف لإتمامه مع الأسف الشديد.

سرّ الإبداع عند السيد الصدر

◈ ما هي خصوصيّة السيد الشهيد الصدر التي جعلته يُبدع نظرية جديدة في كلّ حقل يطرقه من حقول الدين؟

◆ إنّها خصوصيةّ الإبداع، والإيمان الكبير بأهميّة الإنتاج العلمي والمعرفي، والاعتقاد الراسخ بعدم الاكتفاء بتراث القدماء في معالجة مشاكل العصر الراهن رغم أهميّة وضرورة هذا التراث.

إنّ هذا النوع من الاعتقاد عندما يترسّخ في وعي شخصٍ مبدع وفذّ تكون نتيجته خلق فضاء معرفي جديد في كلّ موضوع يطرقه، فلا يكتفي بمجرّد شرح نصوص القدماء أو مجرّد الاحتفاظ بالتراث.

وعلاوة على ذلك، فإنّ السيد الشهيد لم يكن يكتفي بالموروث الثقافي لدى المسلمين فقط، وإنّما كان اعتقاده يقوم على ضرورة الاستفادة من المنجزات العلميّة والعملية التي أبدعها الآخرون بما

لا يضرّ بمجتمعنا وديننا وقيمنا.

إنّ هذا (الانفتاح الفكري)، وهذه (الرؤية التقدّمية) بالإضافة إلى الخصائص التي ذكرناها في معرض الإجابة عن الأسئلة المتقدّمة، تكفي لكي تقدّم لنا مُبدعاً من الطراز الأوّل.

أهم كتاب صُنّف حول السيد الصدر

◈ هل لك أن تعرّفنا بكتابٍ يعكس لنا خلاصة أو بنات أفكار السيد الشهيد الصدر؟

● يبدو أنّ كتاب (الشهيد الصدر: السيرة والمسيرة) الذي ألّفه أخونا سماحة الشيخ أحمد أبو زيد العاملي في سرد حياة السيد الشهيد الصدر ومسيرته الفكرية في خمسة مجلّدات، من أفضل الأعمال التي كتبت في هذا المجال.

وهناك كتب أخرى أيضاً، ولكنها تناولت شخصيّة السيد الشهيد من زاوية أو موضوع محدّد.

أهم إنجازات الصدر

◈ ما هو أهم إنجاز حقّقه السيد الشهيد الصدر من وجهة نظركم؟

● إنّ أهمّ إنجاز حقّقه السيد الشهيد الصدر يكمن في تأصيله للمفاهيم والقيم والمسؤوليّات الإسلامية في المجتمع الإسلامي

بشكل عقلاني وواقعي وحيوي، بل وعملي، ولذلك نجده فور إدراكه لقيام النظام الإسلامي بقيادة الإمام الخميني (رضوان الله تعالى عليه) يسارع إلى تأييده ومباركته ويضع نفسه في تصرّف هذه التجربة الوليدة ويدعو إلى نصرتها ومؤازرتها.

الأمّة والحوزات العلميّة والسيد الصدر

◈ لقد مضى على استشهاد آية الله السيد محمد باقر الصدر أكثر من ثلاثة عقود، ما الذي يلزم على الحوزات العلمية والنظام الإسلامي والتشيّع من ضرورة إعادة قراءة أفكار وآراء السيد الشهيد الصدر في الظروف الراهنة من وجهة نظركم؟

● من وجهة نظري فإنّ الاتزان والاعتدال الفكري، والابتعاد عن الإفراط والتفريط والتطرّف، وانتهاج السياسة الأبويّة والواقعيّة والقريبة من المجتمع الإسلامي الكبير، وعدم الابتعاد عن تطلّعات المجتمع، وأخذ المشاكل الاجتماعية بجدّية، والعمل على تبويب الأولويات، والخروج من الفضاء المذهبي المغلق كمقدمة للدخول في رحاب فضاء ديني أوسع لتحويل الآفاق المذهبية الضيّقة إلى آفاق إيمانية تتسع لجميع العالم، من خلال التواصل مع سائر المدارس الفكرية، وتسجيل حضورنا في المحافل

العلمية في العالم، وعدم الإنغلاق على أنفسنا.. هذه الأمور كلّها كانت تشكّل هاجساً لدى السيد الشهيد وحُلماً يتطلّع إلى تحقيقه.

من هنا، يأتي الجواب عن سؤالكم حول ضرورة قراءة أفكاره من قبل الحوزات العلميّة والنظام الإسلامي والتشيّع.

◈ يواجه المجتمع الإسلامي ـ الشيعي في إيران والمنطقة الكثير من المخاطر والتحدّيات. ما هي الأفكار الجوهريّة التي كان ينشدها السيد الشهيد الصدر لبناء المجتمع والنظام الإسلامي المطلوب؟

● إنّ الخطر الأكبر الذي يهدّد العالم الإسلامي في اللحظة الراهنة يتمثل بالفتنة المذهبيّة والطائفية. وعليه يجب أن يكون خطابنا الديني خطاباً وحدويّاً يترفّع على الحدود المذهبية الضيّقة. إنّ الانسجام والتناغم بين الحوزات العلمية والحكومة الإسلاميّة وبين الناس يمثل مفتاح الحلّ لجميع المشاكل التي نعاني منها.

إنّ العالم المعاصر ينظر إلينا، فإذا أمكن لنا أن نقدّم هذه التجربة الإسلامية العظيمة ـ التي نجحنا نسبيّاً في تقديمها إلى العالم حتى الآن ـ بوصفها تجربةً متكاملة للعلاقة المثالية بين الدين والأمة، وبين النظام الإسلامي والحوزة العلميّة، وبين النظام الديني الحديث والحوزة والشعب، عندها نستطيع أن نتفاءل بأنّ تأثيرنا

على مختلف طبقات المجتمعات الإسلامية والعربيّة سيكون أقوى بكثير مما كان عليه سابقاً.

◈ تعيش المنطقة والعالم الإسلامي والعربي ظروفاً قاسية وحرجة، ما هي المعالم الفكرية للسيد الشهيد الصدر التي يمكن لها أن تأخذ بيد الشيعة والمسلمين للخروج من المأزق الراهن؟

● إنّ المنهج الفكري للسيد الشهيد الصدر يحدّثنا بأنّ على الشيعة اليوم ـ وخاصّة في العالم العربي ـ أن يندمجوا ويتحدوا ويمتزجوا بالمجتمع غير الشيعي، وعليهم أن لا يعيشوا عزلةً بعيدة عن مشاكل أوطانهم، بل يُفترض بهم كذلك أن يسجّلوا حضورهم الدائم في القضيّة الفلسطينية، وأن يكون لهم نشاط فاعل في حلّ الأزمات والمشاكل الاقتصادية في بلدانهم، وأن لا يكرّسوا كلّ همّهم وطاقاتهم في مجرّد الشعائر والطقوس المذهبيّة.

يجب أن تكون لدينا رؤية متوازنة ومعتدلة، فعندما نعيش وسط أمّة مؤلّفة من مليار مسلم ينتمون إلى المذهب السنّي و.. ويكون كل همّنا وسط هذا العدد الكبير من النفوس البشرية منحصراً بشعائرنا وطقوسنا المذهبية الخاصة، فهذا يعني أننا نكتب على أنفسنا العزلة والانفصال عن المجتمع الإسلامي الكبير. فعلى

الشيعة إذا أرادوا أن يكون لهم حضور جادّ فعليهم التفكير في القضايا العامة للمجتمع الإسلامي، وأن تكون لنا مساهمة في حلّ مشاكل هذا المجتمع، هذا مع الحفاظ على هويتهم وأحكامهم المذهبية من دون شك.

الفقه الإسلامي والتنمية

مآزق ومفاتيح لتطوير عمليّة الاجتهاد

الفقه الإسلامي والتنمية
مآزق ومفاتيح لتطوير عمليّة الاجتهاد[1]

هل يملك الفقه الإسلاميّ نظرية جامعة في الإدارة والتنميّة أم لا؟

◈ هل يتمكّن الفقه من تقديم نظرية جامعة وكليّة في مجال التنمية أم أنّه متكفّلٌ فقط لبيان مجموعة من الخطوط الحمراء والأحكام الشرعيّة؟

● لو تسمحون لي أن أدخل للجواب عن هذا السؤال بشكل غير مباشر من ثلاث زوايا:

الزاوية الأولى: وهي النظر في النظريّة الكلامية التي يحملها الفقيه وهو يقوم بدراسة النصوص الشرعيّة في الكتاب والسنّة، وتؤثر هذه النظريّة الكلامية والأصوليّة في كيفية تعاطي الفقيه مع النصوص، ولو لاحظنا الفقه الإسلامي لوجدنا أنّ هذه المصادرة القبليّة كانت راسخةً عنده، وهي تعبّر عن نفسها في قاعدة: (ما من

---

(١) أجري هذا الحوار للعدد السادس من مجلّة (كفتمان الكو) الفارسيّة، لعام ٢٠١٤م.

واقعة إلا ولها حكم)، إذ فرضت هذه القاعدة على الفقيه النظر للنصوص على أنّها متكفّلة لبيان حكم الوقائع بأجمعها، ولهذا عندما واجه الفقه السنّي الإشكاليّة التاريخية التي تحدّث عنها أبو بكر الشهرستاني في الملل والنحل، والتي كانت تقول: إنّ النصوص متناهية، والوقائع غير متناهية، ولا يمكن للمتناهي أن يستوعب ويحكم على غير المتناهي.. عندما واجه الفقه السنّي هذه الإشكاليّة بحث عن حلّ لها عبر نظرية القياس الفقهي؛ لأنّه اعتبر أنّ النصّ المتوفّر بين أيدينا إذا لم يمكنه تغطية الواقعة الحادثة فلابدّ أنّ للواقعة حكماً، فنذهب خلف الحكم الشرعي الموجود في النصوص والذي يكون متقارباً جداً في موضوعه مع الواقعة الحادثة، فنسرّي الحكم من الواقعة التي تحدّث عنها النصّ إلى الواقعة الحادثة عبر القياس.

هذا يعني أنّ الفقيه المسلم دخل النصوصَ وفضاءَ الاجتهاد الشرعي محمّلاً بهذه المصادرة الكلاميّة المسبقة التي فرضت عليه الذهاب تارةً خلف القياس، وأخرى خلف فكرة الأصول العمليّة الحاصرة، كما رأيناها مع كتاب الرسائل للشيخ الأنصاري.

الشيء الذي أثار ويثير استغرابي هو أنّ هذه القاعدة بنفسها (ما من واقعة إلا ولها حكم) لم يُفرَد لها باب مستقل لا في علم الكلام

ولا في علم أصول الفقه، وإنّما افترضت مسلّمةً مسبقة قام الاجتهاد الشرعي عليها، والحال أنّنا بحاجة ماسّة لدراسة هذه القاعدة نفسها بشكل معمّق، وذلك من ناحيتين: ناحية أصل فكرة الاستيعاب التشريعي المدّعى، وناحية كيفية هذا الاستيعاب.

فإذا كانت الشريعة تستوعب كلّ الوقائع فكيف هي عمليّة الاستيعاب؟ هل هو استيعاب كلّياني توجيهي عمومي تقعيدي أم هو استيعاب قانوني تفصيلي! هذا سؤال مهم جداً.

لكنّ عدم إفراد المتكلّمين والأصوليين باباً لهذه القاعدة بالغة الخطورة لا يعني أنّنا لا نجد في متناثر كلماتهم ما يفيد في الاستدلال لها، فمثلاً نلاحظ أنّ المحقق النراقي في كتاب عوائد الأيام حاول أن يقول بأنّ العقل حاكم بعدم تحقّق واقعة إلا ولها حكم.

لكنّ هذا الحكم العقلي لم يشرحه لنا المحقّق النراقي وكيف عرفناه، فلعلّه يقصد أنّ ما من واقعة إلا وهي محكومة برجحان الفعل فيها أو الترك أو تساويهما، فينتج الأحكام التكليفية الخمسة.

لكنّ هذا الأمر ليس هو المهم في تأسيس هذه القاعدة، إنّما المهم هو التأكّد من أنّ المولى سبحانه وتعالى هل جعل تشريعات في جميع الموارد أم أنّ بعض الموارد التي يرجح فعلها ترك التشريع فيها للعقل الإنساني واكتفى التشريع الإلهي بالجعل الشرعي في قضايا

محدّدة؟ إنّنا هنا لا نبحث في العلم الإلهي بالمصلحة أو المفسدة، ولا بواقع المصلحة أو المفسدة في الفعل، بل نبحث في الجعل الإلهي للحكم على طبق المصلحة أم المفسدة، والفارق كبير بينهما كما درسنا في أصول الفقه الإسلامي.

نلاحظ أيضاً أنّ بعض الفقهاء الكبار المعاصرين يستند في هذه القضية في بعض بحوثه حول قاعدة لا ضرر، إلى النصوص الدالّة على كمال الدين، كما جاء في سورة المائدة، وهنا أيضاً نحن وقعنا في مشكلة أخرى، وهي أنّنا افترضنا أنّ كمال الدين لا يكون إلا باستيعابه لتمام الوقائع، مع أنّ هذه أيضاً مصادرة، فقد يكون الدين في غاياته وأغراضه هادفاً لبيان الكليّات للبشر، وأنّ كماله بهذا، فيما التفاصيل المتحرّكة يتركها للعقل الإنساني ليقوم بدور التقنين فيها، وفي هذه الحال عندما يتمّ الدين ويكمل فهذا معناه أنّه بلغ الغاية المنشودة له والمحدّدة له من الأوّل، سواء كان ما شرّعه يغطّي تمام الوقائع أم لا، فالآية تقول بأنّ الدين قد كمل ولا تقول بأنّ الدين قد استوعب، وكمال كلّ شيء بحسبه، فلابدّ أن نحدّد مسبقاً ما هو الذي من شأن الدين ليكون استيعاب الدين له بشكل تام كمالاً للدين نفسه.

لا أريد هنا أن استعرض الأدلّة على هذه القاعدة ومناقشاتها،

والتي أرى أنّ عمدتها النصوص الحديثية التي نقلها لنا الشيخ الحر العاملي في الجزء الأوّل من كتابه (الفصول المهمة)، بقدر ما أريد القول بأنّ هذه المصادرة الكلامية الأصولية المسبقة تحتاج لدراسة معمّقة لم تمارس بشكل جادّ فيما يبدو لي، وأدعو إلى إفراد باب في أصول الفقه لدراسة هذه القاعدة وإدخال تمام مباحث منطقة الفراغ والثابت والمتغيّر في هذا الباب.

الزاوية الثانية: وهي أن لا ننظر في النظريّة الكلامية المسبقة التي يحملها الفقيه قبل الدخول في التعامل مع النصوص الشرعيّة في الكتاب والسنّة، وإنّما نريد أن نعرف مديات استيعاب الشريعة من خلال ما بأيدينا من نصوص، لا من خلال قواعد مسبقة مسقَطة على النصوص.

فلو أخذنا اليوم بأيدينا كلًّا من القرآن الكريم وكتاب (تفصيل وسائل الشيعة) ومعه صحاح أهل السنّة وأمهات كتبهم الحديثية في الشرعيات والسنن (وتركنا اجتهادات الفقهاء عبر التاريخ)، فهل يستطيع الباحث من خلال مراجعة هذه النصوص أن يقول بضرس قاطع: إنّ الشريعة التي تحكي عنها هذه النصوص تتناول كلّ مرافق الحياة إلى يوم الدين أم لا؟

لنفرض أنفسنا خارج الدائرة الإسلاميّة وأعطيت لنا هذه

الكتب فهل بمطالعة هذه الكتب نصل إلى أنّ هذه الشريعة تتناول كلّ مرافق الحياة إلى يوم الدين؟ هل حقّاً تتحدّث هذه النصوص ـ بعيداً عن تأويلها وفرض المصادرة القبلية الأيديولوجيّة السالفة عليها ـ عن بيع الأعضاء والوصيّة أو التبرّع بها، والتلقيح الصناعي وأسلحة الدمار الشامل، وحكم السيطرة على الفضاء وبعض الكواكب ودخولها في ملكية الدولة المسيطرة، وقضايا البيئة بمعناها الواسع المعاصر، وقضايا استهلاك الطاقات الطبيعية للأرض، ومسائل النموّ السكاني وعلاقته بالتنمية وتنظيم النسل والتعقيم وحريّة الإنجاب، وقوانين الملاحة البريّة والبحريّة والجويّة؟.. هل حقاً توجد في الفقه قوانين تشابه قوانين منظمة الصحّة العالميّة ووكالة الطاقة الذرية ومنظمات الأمم المتحدة الحقوقيّة؟.. إلى عشرات من الأمثلة المتعلّقة بالبنوك والصرافة وأنواع الشركات الجديدة ومسائل الزكاة والصلاة على القمر وغير ذلك..

هل حقّاً هذه موجودة أم أنّنا نحن نطوّع النصوص لنفرض عليها عموماً أو إطلاقاً ناتجاً عن اعتقادنا المسبق بأنّ النصّ لابدّ أن يستوعب تمام مرافق الحياة لهذا فله عموم، مستبعدين فكرة أنّ النصّ لم ينظر إلى كثير من هذه الوقائع بنظرة التشريع التقنيني

التفصيلي، ليشملها بعمومه أو إطلاقه، وإنّما استوعبها بقيمه وأخلاقيّاته وضوابطه الشرعية العامّة، مثل مبادئ وجوب العدل وعدم تداول المال بين الأغنياء وتوزيع الثروة بشكل عادل، وتحريم الربا، ونحو ذلك.

من هنا، تبرز طريقة أخرى في الاجتهاد الشرعي، وهي:

أ ـ الذهاب خلف النصوص لنرى هل فيها ـ دون تطويع وفرض عمومات ومطلقات تأويليّة ـ حكاية عن الواقعة الحادثة أم لا؟ فإذا كانت فيها حكاية أخذنا بها فيها واتبعنا النصّ. وهكذا لو كانت هناك أحكام عقليّة ونحوها.

ب ـ وإذا لم نرَ فيها حكايةً مباشرة ولو بالعموم العرفي، نظرنا في التعليلات الواردة في النصوص (العلل الإثباتية على الأقلّ)، واتبعناها توسعةً وتضييقاً، فهي نافعة جداً.

ج ـ فإذا افتقدنا ذلك، ذهبنا خلف تجريد النصّ من الخصوصية التاريخيّة لكن بفهم عرفي للنصّ، مثل تجريد العناصر الزكوية عن الخصوصيّة وفهم الفقيه أنّ المراد هو العناصر الأكثر وفرةً في الاقتصاد، أو تجريد موجبات الفسخ في النكاح عن الخصوصية لتشمل مثل مرض الأيدز اليوم.. فإذا استطاع الفقيه ممارسة التجريد المذكور بطريقة عرفيّة وليس بطريقة استنسابية تأويليّة،

فبها، وإذا فقدنا هذا أيضاً.

د ـ رجعنا إلى القواعد الشرعيّة والأخلاقيّة العامّة، ووضعنا من قبل عقولنا البشريّة قوانين لهذه الواقعة المستجدّة، تكون ضمن الإطار العام للقواعد الشرعيّة والأخلاقيّة وللمزاج القانوني الديني العام المستوحى من الكتاب والسنّة، ويكون ما نضعه جعلاً بشريّاً خاضعاً للمزاج الديني، ويأخذ إلزامه من عنصر إلزام الدولة ووليّ الأمر أو من عنصر العقد الاجتماعي أو غير ذلك.

وهذا ما سيميّز القانون الديني عن الوضعي، فالقوانين الوضعية لا تعتبر أنّ المزاج الشرعي الديني أو الخطوط الدينية الحمراء أو القيم الأخلاقيّة الدينية ملزمٌ لها، فيما القوانين الدينية بهذا المعنى تخضع دوماً للحدود الشرعيّة والخطوط الحمراء التي وضعتها الشريعة في هذا الإطار؛ لتحكم وفقها.

هـ ـ فإذا لم نجد بعقولنا ترجيحاً للفعل أو الترك في الواقعة الحادثة، ولم يكن في النصّ أو القواعد ما يفيد هنا، رجعنا حينها إلى البراءة ونحوها، وحكمنا بالجواز ونفي الإلزام مطلقاً (أي الأعم من الإلزام الشرعي المباشر عبر النصّ، والإلزام الشرعي غير المباشر عبر الجعل التشريعي البشري الملزم من خلال ولاية الأمر أو من خلال العقد الاجتماعي أو..).

وبهذا نثبت شموليّة الشريعة لكلّ وقائع الحياة، لكن لا بمعنى شمول القوانين، بل بمعنى الشمول الأعم من ذلك ومن الشمول الدستوري وروح القوانين.

طبعاً الموضوع طويل جداً، وفيه مجال واسع للكلام والمناقشة، ولكنّي أثير هذه الأفكار للتداول، وبذلك نعرف أنّ تحقيق الفقه الإسلامي لمشروع التنمية الشاملة قد يحتاج لتعديل ضروري في طرائق الاجتهاد.

الزاوية الثالثة: إذا فرغنا عن قضيّة شموليّة الشريعة وطريقة استيعابها، يبقى موضوع آخر يتصل بالتنمية وقضاياها، وهو أنّ الشريعة الإسلاميّة إنّما تضع ـ كسائر النظم القانونية ـ قوانين وحقوقاً وواجبات ونظماً لحماية العمليّة التنمويّة على الصعد المختلفة في المجتمع، لكنّ التنمية لا تقوم على الجانب القانوني والأخلاقي فقط، وإنّما تخضع لخطط اقتصادية وسياسية وإدارية واجتماعيّة أيضاً، وهذا الجانب لا تتكفّل به الشريعة، فالأديان لا تعمل ولا تضع خططاً للخروج من الحياة الزراعية إلى الحياة الصناعية، ولا تعلّم الإنسان بناء المصانع والمعامل، ولا توفّر له التكنولوجيا ولا قدرة المعلوماتيّة الفائقة، لكنّها تنظم حياته أخلاقيّاً وعلائقيّاً وتربويّاً وروحياً مع محيطه في أيّ نظام حياتي كان،

أكان في المدينة أم في القرية أم الريف، وتوفّر له المناخ الذي يمكنه من خلاله أن يتقدّم ويتطوّر..

من هنا، فأن نطلب من الدين أن يمسك بكلّ خيوط العملية التنموية أمرٌ يشبه أن نطلب من الدين أن يصنع لنا طائرة نقل ركاب مدنيّة!! وهذا ما يفرض أن نميّز بين دور الدين في خدمة المشروع التنموي والنهضوي والتقدّمي للأمم وبين دوره في الجوانب البشريّة العلمية والصناعية وغيرها، فكلّما حمّلنا الدين مسؤولية كلّ شيء زدنا من حجم المشاكل التي نفرضها عليه وأثقلنا عليه، وزادت نسبة احتمال الفشل في التجربة الدينية، فالفقه هو النظام القانوني والأخلاقي الذي ينظّم علاقات الإنسان بذاته وبربّه وبالطبيعة وبأخيه الإنسان.

الفقه الإسلامي وإشكاليّة منظومة الحقوق والحريات الشخصيّة

◈ المعروف بين الفقهاء أنّ مصالح المجتمع والدولة تحظى بأهميّة فائقة، من ناحية أخرى تطرح النظريات العصرية المتداولة اليوم مشروع التنمية على أساس الحريات والحقوق الفرديّة.. فهل يمكن أن نستنبط من الفقه الإسلامي منظومة حقوق فرديّة أو أن نبرز بشكل أوضح الحريّات الشخصيّة؟

❋ مرجع سؤالكم هذا إلى ثنائيّتين: الثنائية الأولى هي ثنائية

الحقّ والواجب، والثنائيّة الثانية هي ثنائيّة الفرد والمجتمع.

إذا رجعنا إلى النصوص الدينية سنجد أنّ لغة الدين لا تقوم على علاقة الثنائيّة في الحقّ والواجب بين الله والإنسان، بمعنى أنّ لله حقوقاً على البشر، ومن ثمّ فعليهم واجبات تجاهه، لكن ليس للناس حقوق على الله تعالى من حيث ذاتهم، إلا فيما يأخذه هو على نفسه بمقتضى كمال ذاته وكرمه وجوده وصدق وعده.

وعندما نراجع النصّ الديني نجده واضحاً في توجيه الإلزامات وجعل الواجبات على الناس تجاه بعضهم، فاللغة في الغالب هي لغة إلزامٍ وجعل، ولكنّ هذا الجعل الإلزامي من طرف ثالث (الله) لطرف (هو الثاني) على آخر (هو الأوّل) من الناس يلازمه ثبوت الحقّ للطرف الثاني على الطرف الأوّل في حالات كثيرة، فعندما يُلزم الله الرجل بالنفقة على زوجته فإنّ هذا الإلزام يقابله في الطرف الآخر حقٌّ للزوجة على زوجها. إنّ عملية المقابلة والتلازم بين الحقّ والواجب حتى لو لم نتمكّن من فرضها قاعدةً تشريعية عامّة وشاملة، إلا أنّه بالتأكيد يمكن اعتبارها ـ في قوانين علاقات الناس مع بعضهم ـ مبدأً مهمّاً يمكن من خلاله استنباط منظومة الحقوق في الشريعة الإسلاميّة، فاستخراج هذه المنظومة يكون عبر طريقين:

الأوّل: رصد البيانات الشرعية والقانونية للمولى سبحانه وتعالى والتي تحمل لغة الحقوق.

الثاني: رصد البيانات الشرعية التي تحمل لغة الإلزام لطرف تجاه طرف آخر إنساني، بحيث يرجع نفع الإلزام على الطرف الثاني ويكون لصالحه؛ لأنّ لغة الإلزام هذه تستبطن فكرة الحقّ عادةً، ولهذا لو تلاحظون أنّ الصحيفة السجّادية للإمام زين العابدين عليه السلام لم تخاطب صاحب الحقّ بقدر ما خاطبت من عليه الحقّ، وهذا أمر ملفت جداً.

والسؤال: لماذا في اللغة الدينية يكون الخطاب عادةً لمن عليه الحقّ (=إلزام) فيما لا يخاطب من له الحقّ بثبوت حقّه له (=حقوق)؟

لعلّ أحد الأسباب في ذلك هو أنّ الذي جعل الشريعةَ هو طرفٌ ثالث، لا يدخل في النظام الحقوقي القائم بين البشر، فلم يرد الله أن يخاطب زيداً بأنّ له حقّاً على عمرو، ليذهب زيدٌ فيأخذ بحقّه من عمرو، بقدر ما أراد أن يخاطب عمرواً ليعطي زيداً حقّه، ليكون ذلك آكد في الدفع نحو أداء الحقوق، وفي انطلاق البشر لإعطاء بعضهم بعضاً حقوقهم، لا من خلال عقد اجتماعي أو توازن للقوّة فقط، بل من خلال التوجيه الإلهي الأعلى.

وبناءً عليه، يمكنني الجواب عن سؤالكم، وذلك أنّ الشريعة وإن اعترفت بالحقوق ضمناً من خلال قانون التلازم بين الحقّ والواجب في جملة من الموارد، لكنّها في لغتها وبنيتها ومصدرها لم تقم منظومة الحياة على الحقوق بالمعنى المعاصر للكلمة، بقدر ما أقامتها على علاقة طاعة مع المقدّس المتعالي تقع تجاه إنسانٍ آخر منحه الله سبحانه هذا الحقّ أو ذاك أو أقرّ له بحقوق طبيعية.

الطرف الثالث هنا (الله) لا يمكن إغفاله، فنحن لسنا لوحدنا حتى نتكلّم عن حقوق تجاه بعضنا، بل نحن معاً أمام الله وأوامره في المنظومة الدينية، فعندما أعطيك حقّك فإنّ هذا الإعطاء ليس سوى التزام بالطاعة للطرف الثالث (الله)، أي هو منح حقٍّ لشخص من خلال إلزام شخص آخر (الله)؛ لأنّ من له الحقّ ومن عليه الحقّ متساويان أمام الله سبحانه.

وينجم عن ذلك مفهومٌ ديني مهم جداً، وهو أنّ صاحب الحقّ عندما يطالب بحقّه أو يتنازل عنه، فهو يأخذ بعين الاعتبار توجيهات الطرف الثالث (الله)، فعلاقته بحقوقه محكومة لعلاقته التوجيهيّة بالله (الطاعة)، تماماً كما أنّ علاقة من عليه الحقّ بصاحب الحقّ هي علاقة موجّهة من الطرف الثالث (الله)، وبهذا لا تولد منظومة الحقوق في الشريعة الدينية منفصلةً عن الله وطاعته

وتوجيهاته، بخلاف الحقوق في المنظومة الوضعيّة، فهي تنطلق من الأنا والذات الفردية المطالبة بمصالحها، وعبر تخاصم المصالح وكسرها وانكسارها تقع العدالة، ولذلك فلغة الدين الحقوقية هي لغة تريد إبراز الطرف الثالث (الله) وتكريس الطاعة له في الوقت نفسه الذي تمنح صاحب الحقّ حقّه.

بهذه الطريقة يتجلّى مظهرٌ آخر لتوحيد الله، فإعطاء صاحب الحقّ حقّه متفرّع على مفهوم طاعة الله سبحانه، لا فقط على مفهوم طاعة الإنسان، سواء كان فرداً أم جماعةً أم دولة. أعتقد أنّ هذا المفهوم مهم جداً، ولهذا تغيب اللغة الحقوقيّة في النصوص الدينية؛ لأنّ الهيمنة هي لله وحقوقه لا للإنسان، ولأنّ هذا هو مقتضى الإسلام والتسليم والتوحيد.

لاحظوا كيف أنّ الكافر المسالم لنا قال عنه الله تبارك وتعالى: ﴿..**فإن اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألقوا إليكم السلم فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً**﴾ (النساء: ٩٠)، أي أنّ الكافر المسالم إنّما امتلك حقّ الحياة والأمن والاستقرار والحريّة بعدم جعل الله السبيل للمسلم عليه، فالله هنا طرفٌ أصيل، وأيّ غياب لهذا الطرف لصالح مرجعيّة الإنسان ومحوريّته قد يفضي إلى ثقافة علمانيّة تعزل الدين عن الإنسان وحياته.

وفقاً لما تقدّم، يمكن أن نطلّ على سؤالكم، فالشريعة الإسلاميّة لم تقم على أساس الحقوق ولا على أساس الواجبات في علاقات الناس ببعضها، بل قامت على مزدوج الحقوق والواجبات معاً، وفي الوقت عينه أكّدت على مفهوم الواجب في العلاقة مع الله سبحانه (الطاعة)، وهذا يعني أنّ الشريعة لم تربِّ المؤمنين على تأليه حقوقهم الفرديّة، ولا على جعلها الأصل في الحياة وفي العلاقة مع الله أو مع الغير، وإنّما ربّتهم على طاعة الله في حفظ حقوقهم وإعطاء الآخرين حقّهم المجعول لهم من الله، فحجر الزاوية في الفكر الغربي ـ أعني قيام النظام العادل على تركيز فكرة الحقّ الفردي ودفع الناس لهذا هو ما يحقّق مصالحهم الفردية ـ مرفوض في اللغة الدينية، ولهذا نجد في النصوص القرآنية والحديثية كلاماً كثيراً عن العفو والتنازل عن الحقّ، لكسر رغبة الإنسان الفردية في تأليه ذاته واعتبار حقوقه الخاصّة مرجعاً أعلى له في الحياة.

نعم، حقوق الله هي المقدّس، وحقّ الله على المؤمنين أن لا يكونوا أذلاء ولا مهانين ولا متفرّقين ولا ظالمين لبعضهم وللآخرين ولا.. فعندما أنطلق ـ بوصفي متديّناً ـ في المطالبة بحقّي، فليس ذلك لتأليه ذاتي، بل لأنّ الله سمح لي بذلك ورغّبني إليه، فالله يرفض أن يكون المؤمن ذليلاً، فمن حقّ الله عليّ أن لا

أكون ذليلاً؛ فعليّ المطالبة بحقّي هذا في العيش الكريم.. لأنّ في ذلك الطاعة له سبحانه؛ وربما لهذا قال الإمام الحسين عليه السلام في كلمته المشهورة: «.. **وهيهات منّا الذلّة؛ يأبى الله لنا ذلك ورسوله والمؤمنون..**»، فلن أكون ذليلاً لأنّ الله يأبى ذلك لي، لا لمصلحتي الشخصيّة والذاتية فحسب.

هذه المنظومة توحيديّة، وهي التي تنجّينا من مفاسد تأليه الإنسان في العصر الحديث، هذا التأليه الذي قد يدخل في بعض أبعاده في الشرك بالله تعالى، فالمجتمع المثالي دينيّاً هو المجتمع الذي يتحرّك لطاعة الله لا لحقوقه الذاتية، وعندما يطالب بحقوقه الذاتية فلأنّ الله رغّبه إلى ذلك في بعض الحالات وحثه على التنازل عن حقوقه في حالات أخرى.

في هذا الإطار نجد أنّ الفرد المسلم المثالي يذوب في الأمّة والجماعة، ويطالب بحقوقه الخاصّة عندما يكون في ذلك رفعة وقوّة الفرد المسلم والجماعة المسلمة وتقدّمها وتطوّرها لا لذاته وذاتياته.

هل الفقه القائم اليوم قادر على تقديم نظم ومشاريع نهوض وتنمية؟!

◈ هل يمكن استخلاص نظرية في التنمية من خلال الفقه السائد

اليوم عبر الرسائل العمليّة للفقهاء والذي يعالج في كثير من الأحيان الحاجات الفرديّة للإنسان فقط؟ أم يلزمنا ـ للوصول إلى نظريّة تنمويّة ـ التخلّي عن هذا المنهج الاجتهادي واستبداله بمنهج آخر أو إحداث تحوّل وتطوير فيه؟

● ليس من شكّ في أنّ الرسالة العملية بوضعها الحاضر اليوم لا يمكنها أن تحقّق منظومة قانونيّة قادرة على إدارة مجتمع ودولة أو على منافسة النظم القانونية في العالم، وهذا ليس كلامي فقط، بل هو كلام العديد من كبار الفقهاء الذين خاضوا التجربة القانونية في النظام الإسلامي اليوم.

لابدّ من تحوّلات على عدّة صعد لنصل إلى الغاية المنشودة، ومن هذه التحولات الضرورية في تقديري:

أ ـ **تحوّل على صعيد منهجة الفقه وتبويبه**، بما يجعله أكثر استيعاباً وأكثر قرباً من الوقائع المعاصرة، كفقه الطفولة، وفقه البيئة، وفقه الأسرة، وفقه العلاقات الاجتماعيّة، والفقه السياسي، وفقه الفنّ، وفقه البنوك والمصارف، والفقه التربوي وغير ذلك كلّها عناوين ضروريّة تحتاج لتكون موجودة في النصّ الفقهي المعتمد ولها أبوابها الفقهيّة (وليس فقط في بعض الكتب الفرعيّة أو كتب الاستفتاءات) كي يتمكّن من التحكّم بمفاصل الوقائع الحادثة.

ب ـ تحوّل على صعيد اللغة الفقهيّة، بحيث تتمكّن من احتواء الظواهر القانونية المعاصرة، والدخول في حوار منتج مع التجربة القانونية في العالم المعاصر.

ج ـ تحوّل على صعيد قراءة النصوص ضمن المناخات السياقيّة، وليس بترها عن سياقاتها الاجتماعية، أو كما كان يسمّيه السيد محمد باقر الصدر (الفهم الاجتماعي للنصّ).

وفي هذا الإطار يأتي الفهم التاريخي للنصّ، ويأتي كلّ عنصر مؤثر في وعي النصّ بطريقة صحيحة، فالطريقة الفقهية السائدة في أكثر من مكان تقوم على بتر النصوص وعدم النظر في السياقات التاريخية والاجتماعية والظرفيّة لها، وهذا ما يؤدي إلى إنتاج فتوى مبتورة هي الأخرى عن السياقات القانونية التي تحفّ بها وترتبط بها أيضاً. وهذا ما يحتاج للتنظير الكلامي والأصولي المعمّق في أدوار الأنبياء والأئمّة وتنوّع هذه الأدوار من حيث التبليغيّة والحكوميّة والظرفيّة وغير ذلك.

د ـ تحوّل على صعيد ربط العناصر الفقهيّة الجزئية ببعضها تمهيداً لتكوين تصوّرات عامّة، أو ما كان يسمّيه السيد الصدر بفقه النظريّة.

هـ ـ تحوّل على صعيد التمييز بين النصوص الدينية في الكتاب والسنّة، فبعض النصوص فرعي وبعضها الآخر أصلي، وتحديد

درجات النصوص ومستوياتها وقيمتها وتمييز النصوص العليا عن الدنيا والنصوص الدستورية عن غيرها ضروري أيضاً، وقد كان العلامة محمد مهدي شمس الدين تحدّث عن شيء من هذا، لكنّه لم يسعفه الوقت للدخول في صلب هذا الموضوع ووضع ضوابط للتمييز بين النصوص ودرجاتها وعلاقاتها ببعضها، فنظريّة التخصيص والتقييد والحكومة وغير ذلك هي علاقات دلاليّة، ونحن نحتاج إلى علاقات مضمونيّة تجعل بعض النصوص فوق بعض وحاكماً على بعضها الآخر.

فالنصّ القرآني: ﴿..**ولا يجرمنّكم شنئان قوم على ألا تعدلوا اعدلوا..**﴾ (المائدة: ٨) حاكمٌ على النصّ الآحادي القاضي بجواز بهتان أهل البدع؛ من خلال المضمون التأسيسي لقاعدة أخلاقيّة في مقابل نصّ يؤسّس لثقافة السبّ والبهتان في التعامل مع المختلفين معه في المذهب وفق فهم بعض الفقهاء لهذا النصّ الحديثي.

و ـ التمييز في الأحكام بين الأحكام الفردية والمجتمعيّة وبين الخطابات الشخصيّة والخطابات الموجّهة للأمّة.

الفقه بين المثالية والواقعيّة

◈ هل عندنا نظريّة فقهية مدوّنة على شكل نظام جامع أم أننّا ما نزال نشتغل على بعض العموميّات والكليّات، ونعيش مفهوم

المدينة الفاضلة بطريقة مثاليّة؟

● ما يبدو لي هو أنّ محاولات قد بذلت لتدوين نظام جامع، رغم الملاحظات على هذه المحاولات، ولكنّ الواقع الحالي تهيمن عليه الرؤية الفردية ومثالية المدينة الفاضلة، وقد كشفت التجربة عن حجم الفجوة التي ما تزال موجودة بين الفقه وبين القدرة على إدارة الحياة، ولهذا تجد أنّ الكثير جداً من القوانين القائمة (والتي بها استمرّت التجربة الإسلاميّة) ترجع إمّا إلى العناوين الثانويّة أو إلى الأحكام الحكومية لوليّ الأمر أو إلى نظريّة المصلحة ولو بمعناها الإيجابي، وهذا كلّه يشي بأنّ الأحكام الأوليّة التي يخرج بها الفقهاء في اجتهاداتهم المدرسيّة تواجه صعوبات تطبيقيّة جادّة، أو أنّ لبعضها مردودات غير محمودة في المرحلة الراهنة على الأقلّ.

مبدأ تكيّف الفقه مع الحياة المعاصرة، مشاكل ومآزق

◈ للفقه أصول ثابتة وعالميّة لا تخضع لتغيّرات الزمان وتحوّلات المجتمع، هل يمكن بهذا المنطق أن نواكب مسيرة التحوّل العالمي وسيول التغيّرات الكبيرة في الثقافة والظروف، لنصنع ـ مع هذا ـ مشروعاً نهوضيّاً تنمويّاً أم لا؟ وكيف؟

وعندي سؤال آخر وهو أنّ الفقه قد وضع اليوم أمام ضرورة

البحث والتفكير في القضايا النهوضيّة والتنمويّة، فهل يتوقّع لو سار الفقه خاضعاً للتحوّلات العصريّة أن يصبح علمانيّاً أو بشريّاً أو ما شئت فعبّر؟

* دعني أجيب عن هذين السؤالين دفعة واحدة. إنّني أرفض أن نقول بأنّ على الفقه أن يتكيّف مع الحياة العصريّة، فهذا الكلام على إطلاقه ـ لاسيما بالطريقة التي بات يفهمها أو يمارسها بعضهم ـ غير مقبول وليس بصحيح، وهو بالتأكيد سوف يفرّغ الشريعة من مضمونها وأصالتها بمرور الوقت.

لكن ما أريد أن أؤكّد عليه في قضيّة التكيّف مع العصر، هو أنّ هناك منهجاً اجتهاديّاً ما يزال غير مقبول تقريباً في المحافل العلميّة والحوزات الدينيّة ـ رغم أنّه يمارَس أحياناً ـ يمكنه لو تمّ اختياره أن يجعل حجم تصادمنا مع الحياة ومتغيّراتها أقلّ بكثير، ولا أقول بأنّنا نريد اختيار هذا المنهج الاجتهادي لأجل تخفيف تصادمنا مع الحياة المعاصرة، بل أقول بأنّ هذا المنهج يستحقّ في نفسه الدرس، ومن نتائجه تخفيف حدّة التوتر بين الدين والواقع بتحوّلاته السيّالة المتدفّقة، بحيث لا نضحّي بالفقه لأجل التكيّف مع الواقع.

هذا المنهج هو المنهج الذي يعيد قراءة النصوص الدينية ومصدرها من خلال فكرة جوهريّة تقول: إنّ ما يبدو لنا في

النصوص ليس هو الأحكام الشرعيّة الإلهيّة بالضرورة ودائماً، بل قد يكون تطبيقات أو وسائل أو مُعينات لتلك الأحكام المستكنّة خلف هذه النصوص أو في بعضها فقط..

هذه الدعوى التي أُطلقها أعرف أنّها خطيرة جدّاً، وهناك من طرح أفكاراً قريبة منها أو مطابقة لها، وهذه الفكرة تفتح على الفهم التاريخي للنصوص من جهة، وعلى وعي عميق لدور النبيّ وأهل بيته وصحابته في بيان الأحكام الشرعيّة من جهة ثانية..

والموضوع طويل لكن يمكن أن نشير إلى بعض عناصره الرئيسة على الشكل التالي:

العنصر الأوّل: لو لاحظنا فتاوى الفقهاءالمسلمين في رسائلهم العمليّة أو في كتب الاستفتاءات، فسوف نجد آلافاً من المسائل الفقهيّة، لكنّ الأحكام الشرعية أقلّ من عدد الفتاوى؛ لأنّ الفقيه في كثير من الأحيان لا يبيّن الحكم الشرعي الأصلي، بل يطبّق الحكم الشرعي على المورد الذي وجّه إليه السؤال فيه، فلو كان الحكم الشرعي هو وجوب إيقاع عقد النكاح شفويّاً بحضور الطرفين مثلاً، ثم سُئل الفقيه عن حكم العقد في التلفون فسوف يقول: لا يجوز العقد في التلفون ولا يقع النكاح، ثم لو سئل عن العقد عبر (السكايب مثلاً) لقال: لا يجزي العقد عبر السكايب،

ولو سئل مرّة ثالثة: هل يجوز العقد عبر البث المباشر كما في التلفزيون فسوف يقول: لا يجزي هذا العقد ولا يصحّ، فهذه ثلاث فتاوى، لكنّ الحكم الأصلي في الواقع ليس سوى اشتراط المشافهة والحضور للطرفين حال العقد مثلاً.

وهكذا لو سُئل الفقيه عن السجود على قشر الليمون فسوف يقول مثلاً: يجوز، ولو سئل مرة ثانية عن السجود على الحشيش فسوف يقول: مثلاً: يجوز، فهاتان مسألتان واستفتاءان، لكنّ الحكم واحد وهو أنّ السجود على غير ما يُؤكل عادةً جائز

كلّ من يراقب ويتتبع كتب الاستفتاءات سيجد هذه الظاهرة بوضوح، ويعرف أنّ عشرة استفتاءات لا تمثل عشرة أحكام، بل هي تطبيقات من الفقيه لحكم شرعي واحد، ولا أقصد تطبيقات لقاعدة أصوليّة واحدة، فأرجو التنبّه.

حسناً، كم من المنطقي أن نفترض أنّ النبيَّ وأهل بيته قد حصل معهم الأمر نفسه، فأمروا وأجابوا عن مجموعة أشياء وليست سوى تطبيقات لحكم شرعي واحد انصبّ على عنوان قاموا هم بتفكيك هذا العنوان على موارده في عصرهم أو حسب السؤال الموجّه إليهم؟

سأعطي مثالاً افتراضيّاً مبسّطاً، لنفرض أنّ الحكم الشرعي هو

تنظيف الإنسان لجسده وأنّ الشريعة حثّت المؤمن على هذا الأمر، فهنا حكمٌ شرعي واحد هو رجحان النظافة في الجسم، ولكنّ أهل البيت عندما بيّنوا هذا الحكم من الطبيعي أن يجدوا أنّ هذا البيان العام لا يكفي لحثّ الناس على التطبيق، بل قاموا بالدخول أكثر إلى الواقع وملامسة ما يعيشه الناس؛ لدفعهم من حيث التطبيق إلى ممارسة هذا الحكم الشرعي، فقالوا لهم مثلاً: ارفعوا قميصكم عن الأرض فهو أطهر، واغتسلوا قبل المجيء يوم الجمعة إلى المسجد، وأزيلوا شعر العانة والإبطين كلّ فترة زمنيّة، وضعوا العطور للصلاة وعند الخروج، ومشطوا شعر الرأس واللحية، والمسواك جيّد، و.. إنّ كلّ هذه النصوص التي أوردت هذه الأمور ليست أحكاماً شرعيّة مستقلّة، بل هي تطبيقات لحكم شرعي واحد هو الموجود في الشريعة الإسلاميّة، وهو حُسن التطهّر والتنظّف والظهور بمظهر حسن في البيت والمجتمع.. طبعاً أنا لا أقول بأنّ هذا المثال صحيح، لكن أضربه بوصفه مثالاً لا أكثر.

إذا قبل شخص مبدأ أن يكون النبي وأهل بيته قد مارسوا هذه الطريقة، ورأى أنّ هذا الأمر ممكن نظريّاً، وسعى للتفتيش عن القرائن والشواهد هنا وهناك على أمرٍ من هذا النوع، فإنّ من شأن هذا الأمر أن يسمح بتكيّف الفقه مع أوضاعنا اليوم، فبدل العطور

القديمة تصبح العطور الجديدة تطبيقاً آخر للحكم نفسه، وبدل الماء تصبح المواد الصناعية المنظِّفة وسيلةً لتطبيق الحكم نفسه، وهكذا، وهذا ما سوف يفصلنا عن الشكل التاريخي لتطبيق مفهوم النظافة، ويسمح للحكم الشرعي بأن يطبّق تبعاً لطبيعة الأعراف والظروف والإمكانات في كلّ عصر.

أليس من المعقول جداً أن يكون النبي واهل بيته قد مارسوا هذا الأمر؟

نعم، منهج المعرفة والتمييز هنا يحتاج لدراسة وقواعد حتى لا يكون الأمر اعتباطياً وجزافاً، فأنا أقرّر أصل الفكرة، أمّا كيفية تطبيقها فهذا يحتاج لقواعد، تماماً مثل أن نقول بأنّ الظهور حجّة أمّا كيف نستكشف الظهور وما هي قواعده العرفيّة، فهذا بحث آخر.

العنصر الثاني: إنّ القرآن الكريم قد تحدّث عن نفسه بأنّ فيه بيان كلّ شيء، والرسول الكريم قد قال للناس بأنّه ما من شيء يقرّبهم إلى الجنّة أو يبعدهم عن النار إلا قاله لهم، هذا يعني أنّ في الكتاب الكريم كلّ الدين أو فلنقل: أغلب الدين، لا أريد أن أخوض في هذه القضيّة، لأنّ علينا أن نعيد النظر في الفكرة التي تقول بأنّ القرآن لم يبيّن إلا الأساسيّات فيما السنّة هي التي بيّنت

تفاصيل الدين والشرائع، يجب أن نفكّر جيداً في هذه القضيّة، وفي الدليل عليها، إذ الدليل العمدة عليها قد يكون هو ما نلاحظه من كثرة التفاصيل الأحكامية في السنّة مقابل قلّة البيانات الأحكاميّة في القرآن نسبيّاً، لكنّ القرآن نفسه يقول بأنّ فيه تبياناً لكلّ شيء، والمقدار المتيقّن من تبيانيّته هو تبيانه للأمور الدينية والبعد التوجيهي والإرشادي للبشر، فإذا كان الأمر كذلك، ولم نقبل بفكرة أنه تبيان لخصوص المعصوم لا مطلقاً، فلماذا لا نحتمل أنّ الكثير من تلك التفاصيل التي جاءت في السنّة قد تكون تطبيقات للأحكام الشرعية القرآنية، وليست أحكاماً جديدة، وقيمة النبيّ والإمام أنّه يشرح لنا القرآن ويمارس تطبيقه على موارده ومصاديق حكمه بطريقة معصومة، ويبيّن من خلال تجربته ويعلّمنا كيف نمارس نحن هذا التطبيق الأفضل للأحكام التي وردت في القرآن الكريم..

إنّني أدعو الحوزات العلميّة لإعادة النظر في المسلّمة المفتَرَضَة التي تقول بأنّ في القرآن الكريم بعض الأحكام القليلة التي لا تبلغ حدّ العشرة في المائة من الشريعة الإسلاميّة، وأجد أنّ القرآن احتوى أغلب الأحكام وليس جميعها.

بهذه الفكرة يمكن أيضاً أن نفهم الكثير من الأحاديث التي

وردت عن النبي وأهل بيته عليهم السلام في سياق كونها تطبيقات للحكم القرآني، لا تأسيسات لأحكام شرعيّة جديدة بالضرورة. ولا أنفي وجود تأسيس في السنّة بل أقول: إنّ حجمه أقلّ بكثير ممّا افترضناه نحن في طريقتنا في الاجتهاد الشرعي. فمثلاً قد يقال بأنّ تحريم أكل الطّحال في الذبيحة ليس تأسيساً لحكم جديد، بل هو نفس تحريم الدم الذي جاء في القرآن؛ غاية الأمر أنّ أهل البيت طبقوا عنوان الدم عليه، وبيّنوا أنّ فيه نسبة عالية من الدم والكريات الحمراء مثلاً، وهذا التعليل موجود في كلماتهم فليراجع.

العنصر الثالث: مسألة التفويض التشريعي لأهل البيت عليهم السلام، فقد تعرّضتُ في كتابي (حجية السنّة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم) لمسألة جامعيّة القرآن التي تحدّثنا عنها قبل قليل، كما تعرّضتُ لمسألة التفويض التشريعي لأهل البيت عليهم الصلاة والسلام، ومن خلال دراسة مجمل النصوص والروايات في هذا الموضوع توصّلتُ إلى ما ذهب إليه العديد من الفقهاء والأصوليين من أنّ أهل البيت عليهم السلام لا يؤسّسون أحكاماً ذات طابع إلهيّ دائمي، بل إذا أسّسوا فإنّ أحكامهم ولائيّة، ودورهم المقدّس هو بيان وشرح وتفسير الكتاب والسنّة وتطبيقهما على الواقع المعاصر لهم، إضافة إلى ولايتهم على النفوس والأرواح والأموال.

فعندما نفهم سنّة أهل البيت في هذا الإطار فقد تحدث تحوّلات في فهمنا تصبّ في صالح عمليّة التكيّف مع الواقع التي تحدّثنا عنها، فقد توصلتُ هناك إلى قاعدة تقول ـ وأرجو أن نبحثها جميعاً ونتناولها بالنقد والإبرام ـ: إنّ الأئمة حيث كانوا لا يؤسّسون أحكاماً إلهيّة شرعيّة غير ما جاء في الكتاب والسنّة النبويّة، فكلّ حكم بيّنوه ورأينا أنّه لو كان صادراً في العصر النبويّ في الكتاب أو السنّة لَبَانَ وظَهَرَ، ومع ذلك لم يَبِنْ ولم يَظْهَر، فهذا يكشف عن كون هذا الحكم ولائيّاً، وقد مثلتُ لذلك بمسألة خمس أرباح المكاسب، فلو كان هذا الخمس موجوداً في العصر النبويّ وفهم المسلمون من القرآن أو من السنّة النبوية ذلك لظهر هذا الأمر وبان وكثرت الأسئلة حوله، ومع ذلك لا نجد في هذه القضيّة سوى روايتين أو ثلاث في بعض كتب التاريخ، فيها إشارة ما إلى الموضوع، هذا يعزّز أنّ ظهور مسألة خمس أرباح المكاسب في عصر الإمام الباقر ومن بعده كان من باب ولاية الأئمة على الأموال، فأرادوا أن يحقّقوا تضامناً وتكافلاً بين الشيعة ليعين بعضهم بعضاً حيث لم يكن يعطيهم السلطان شيئاً من حقوقهم بوصفهم مواطنين في الدولة..

أعرف أنّ هذا الموضوع فيه الكثير من التفاصيل، لكن هذا مجرّد

مثال قد توافقون عليه وقد لا نوافق عليه، لكنّه يشرح لنا الأدوار التي يقوم بها أهل البيت بعد العصر النبوي، ومن ثم فيفتح أعيننا على أنّهم لم يكونوا في كلّ نصوصهم ليبيّنوا أحكاماً إلهيّة دائميّة، بل كان للأحكام الولائيّة والزمنيّة دور كبير أيضاً في الكثير من النصوص والمواقف التي صدرت منهم عليهم السلام.

هذا يعني أنّه بدل أن نبقى على صيغة الخمس في أرباح المكاسب، فسوف يكون الخمس حالة ثانوية ترتئيها الدولة الإسلاميّة أو الحاكم الشرعي بحيث تقبل التغيّر والتكيّف تبعاً لأوضاع الشيعة وحالاتهم ومصالحهم النوعيّة.

العنصر الرابع: كان الشاطبي قبل حوالي سبعمائة سنة يتحدّث عن تشريعات وسائل وتشريعات مقاصد، وهو الموضوع الذي طرح في الأوساط الحوزوية خلال العقد الأخير بمصطلحات أخرى، وأعتقد أنّ التمييز بين تشريعات الوسائل وتشريعات الأصل (ولا أريد أن أستخدم كلمة مقاصد؛ لأنّها قد لا تكون دقيقة)، مهم جداً، والأمثلة فيه كثيرة للغاية.

لكن دعوني أعطي مثالاً من مسألة اللعان وتأثيره في قضيّة النسب، فعندما ينفي الزوج الولد عنه يذهب الفقهاء إلى أنّ المرجع في حصول النفي هو اللعان، فلو حصل اللعان انتفى الولد، لكن

لو أنّ الفقيه فهم من قضيّة اللعان في مجال نفي الولد (لا في مجال إثبات تهمة الزنا على الزوجة، حيث قد يقال بأنّ القرآن الكريم لم يرد فيه اللعان إلا من حيث حدّ الزنا لا من حيث نفي الولد)، أنّها مجرّد وسيلة للنفي حيث تنعدم الوسائل الأخرى، فالشرع حيث لا وسائل في تلك الأيّام عمد بعد فقدان البيّنات إلى استخدام الأسلوب النفسي عبر الحلف والأيمان، فعندما نصل إلى عصر كشف الشفرة الوراثية وإمكان الوصول إلى حدّ الاطمئنان بانتساب الولد لأبيه أو نفيه عنه عبر مثل فحوصات الـ DNA، فأيّ معنى لفقه اللعان حينئذٍ؟ وهل قضيّة اللعان تعبدّية ذات أسرار أم أنّها طريق لإثبات الولد أو نفيه حيث لا طريق آخر؟

عندما يفهم الفقيه أنّ هناك تشريعات طرقٍ وأساليب، وهناك تشريعات أصلٍ لها خصوصيتها القائمة، فمن الممكن جدّاً في هذه الحال أن يخرج الفقيه ليعتبر جملةً من الأحكام الفقهيّة مجرّد طرق للحكم الحقيقي (إثبات الولد أو نفيه مثلاً بوصف الانتساب أمراً واقعيّاً والبنوّة أمراً واقعيّاً) لا غير، وهذا لو طبّق ضمن منهج محدّد وعلى نطاق واسع في الفقه لا ضمن نطاق جزئيّ محدود بموارد لا تعدو أصابع اليد الواحدة، لأمكن أن ندّعي أنّنا بتنا نحقّق التكيّف مع العصر ـ مطلق عصرٍ ـ وهذا ما يقلّص بعض الشيء من

التعبّديات الحرفيّة في غير مجال العبادات.

أعود وأكرّر بأنّ الأمثلة التي أطرحها هنا هي لإثارة التفكير، لا من باب التبنّي والاختيار النهائي لها.

وكمثالٍ افتراضيّ آخر على الموضوع، دعونا نلاحظ قضيّة الحيض والنفاس، فهذه العناوين هي عناوين واقعيّة، فلو استمرّ الدم الخارج من المرأة خمسة عشر يوماً متواصلاً، وعلم الطبّ أنّ هذا الدم هو نفس الدم الذي يخرج في الأيام العشرة الأولى ومن نفس الأسباب والمكوّنات، فإنّ الخمسة عشر يوماً هي حيض، وكذلك الحال في النفاس؛ لأنّ هذه عناوين واقعيّة لم يؤسّسها الشارع، وإنّما افترض الفقهاء أنّ الشارع أسّس جعلاً جديداً أسميناه الحيض الشرعي؛ لأنّهم لاحظوا النصوص التي تتحدّث عن أنّ أكثر الحيض عشرة وأقلّه ثلاثة، لكن لماذا لا نحتمل وندرس هذا الاحتمال بجديّة، وهو أنّ النبيّ أو الإمام إنّما وضعا هذه الأرقام (ثلاثة وعشرة) لمساعدة المكلّفين الذين لا يعرفون الحيض ولا يميّزونه عمّا ينشأ من الأسباب الأخرى، فأعطونا في هذه الحال قاعدةً غالبة، لكي يميّزوا من خلالها هذا الأمر، فهذه القاعدة طريق لا أنّها حكمٌ أصل، إذ الشريعة لم تؤسّس مفهوماً جديداً للحيض أو النفاس، وإنّما جعلت أحكاماً مترتبة على هذا

الأمر الواقعي المسمّى قبل الشرع بالحيض والنفاس..

إذا أقحمنا هذه الشخصيّة وهذا الدور للنبي أو الإمام فسوف نكتشف أنّ بعض النصوص لم تكن لتبيّن أصل الحكم بقدر ما أرادت تبيين طريقة غالبة مساعدة لمعرفة الموضوع الذي يترتب الحكم عليه.

ولعلّ من مصاديق هذا الدور أيضاً أنّنا نجد في بعض نصوص باب السفر روايات صحيحة السند تبيّن أنّ القصر والإفطار في السفر كانا بملاك التعب والنصب الذي يواجهه الإنسان عادةً كما جاء في صحيحة عبد الله بن سنان مثلاً، فإذا ضممنا هذا المفهوم التعليلي الموجود في بعض النصوص والذي يساعد عليه الاعتبار أيضاً، إلى روايات تحديد القصر بالزمان فسوف نجد أنّ هذا المفهوم التعليلي يقف لصالح روايات المعيار الزماني للسفر؛ لأنّ استمرار السفر ليوم وليلة متعبٌ نوعاً.

إذن، لماذا حدّد أهل البيت المعيار في نصوص أخرى بالمسافة والفرسخ؟ والجواب إنّه من الممكن جداً ـ جمعاً بين النصوص ـ أن يكون هذا التحديد لمساعدة المكلّفين؛ لأنّك لو قلت للناس: عندما يكون سفركم متعباً فقصّروا، فقد يفقدون الضابطة في هذا ويخطؤون كثيراً ويوهم كلّ إنسان نفسه أنّه متعب وقد يصوم

المتعب واقعاً وقد يفطر غير المتعب واقعاً، فأريد هنا وضع معيار محدّد نسبيّاً لكي ينضبط الجميع له، وهذا المعيار غالبي، أي في غالب الحالات يقع التعب النوعي فيه، وهو مسيرة يوم وليلة المطابقة بحسب سير القوافل في ذلك الزمان لهذا العدد من الفراسخ، فلو تغيّر الوضع كان علينا أخذ التشريع الأصل لو أمكن ضبطه بغير هذا المعيار الغالبي.

أعرف أنّ كلّ ما أقوله سوف يناقَش بأنّ علماء أصول الفقه قد قالوا بأنّ الأصل في العناوين المأخوذة في النصوص هو الموضوعيّة لا الطريقيّة، ولن أدخل في مناقشة هذه القاعدة المدّعاة على إطلاقها، وقد سبق لي أن تحدّثت عنها بالتفصيل في بحثي المتواضع حول تاريخيّة السنّة في كتابي (حجية السنّة في الفكر الإسلامي)، وأبديت هناك تحفّظات عليها في بعض مساحاتها التطبيقيّة، والوقت لا يسعفنا الآن للتفصيل.

أكتفي بهذه العناصر الأربعة (تشريعات الأصل وتشريعات التطبيق ـ تشريعات الأصل وتشريعات الوسائل ـ دور الأئمّة في البيان دون التأسيس ـ موقعيّة القرآن في بيان التشريعات لا العناوين العامّة المجملة فقط) لأشير من خلالها إلى أنّ تأسيس الاجتهاد الشرعي على هذا النمط من التعامل مع النصوص، إلى جانب ما

أشرتُ له في جواب السؤال الأوّل، سوف يحدث تحوّلاً ليس بسيطاً في النتائج الفقهيّة، وتغييراً في نمط البيان القانوني والمضمون الشرعي لهذا البيان، وستكون الفجوة بين الفقه الديني والفقه الإنساني أقلّ نسبيّاً.

لكنّ المسألة بحاجة إلى خطوتين كبيرتين:

الخطوة الأولى: التنظير الكلامي والأصولي لمثل هذه العناصر الكبرويّة الأربعة المشار إليها، وليس مجرّد الاكتفاء بفرضها والدفاع الخطابي والشعاري عنها.

الخطوة الثانية: الاشتغال الأصولي على وضع قواعد للتمييز بين النصوص، والتمييز بين مضمونها من حيث الأصل والوسيلة، أو الأصل والتطبيق، أو الحكم الأولي والولائي والمرحلي أو غير ذلك، فإذا لم يُفتح هذا الباب في الاجتهاد الأصولي ودروس البحث الخارج ـ بعد التسليم بالخطوة الأولى ـ فسوف يكون هذا المنهج الاجتهادي عرضةً للفوضى والاستنسابيّة وتفتيت الشريعة وتلاشيها، وهذا خطر كبير ينبغي التنبّه له، لهذا نهيب بالفقهاء والمجتهدين أن يدرسوا هذه الأمور ولو بشكل أوّلي، سواء وافقوا عليها أم رفضوها، لينتقل البحث المعمّق في هذه القضايا إلى الأجيال اللاحقة بشكلٍ صحيح، إن شاء الله تعالى.

الفقه والعدالة الاجتماعية

◈ هل يمكن للفقه أن يقيم عدالةً اجتماعيّة على أساس التوافق العالمي القائم من خلال المؤسّسات الدوليّة أم أنّ لديه مفهومه الخاص للعدالة؟

* لست متحمّساً لتحقيق التوافق مع المؤسّسات الدولية الحقوقيّة، ولا أفضّل أن نفكّر بهذه الطريقة، فبين الفقه الإسلامي والفقه الوضعي خلافٌ فلسفي كبير لا يجوز تبسيطه، وهذا الخلاف الفلسفي ينشأ ـ كما نعرف ـ من محوريّة الإنسان أو محورية الله، ويمتدّ في الخلاف وصولاً حتى فهم الحياة وفلسفتها والغاية منها، وفلسفة الابتلاء والاختبار، ومفاهيم التضحية، والنزعة الفردية، بلوغاً إلى تعريف السعادة.

فالسعادة في المفهوم المعاصر هي الراحة واللذة بالمعنى المادّي الدنيوي لهما، بينما السعادة في المفهوم الديني لا تعني الراحة في الحياة الدنيا بالضرورة، فنحن نبحث عن الرفاهية الإيجابية في الدنيا وندعو الله أن لا يبتلينا وأن يرزقنا العافية، وفي سجودِ آخر كلّ صلاة نحن ندعو الله بقولنا: يا وليّ العافية أسألك العافية.. والعافية هي السلامة من المرض والفقر والجوع والظلم والبلاء والعذاب وغير ذلك.. نحن طلاب عافية لكن إذا واجهتنا

المصائب والمآسي في الحياة فنحن لا نفهمها تعاسةً، بل نفهمها تكفيراً عن ذنوبنا أو اختباراً من الله لنا لكونه يحبّنا، هذه هي مفاهيمنا الدينية التي نطق بها الكتاب والسنّة، فالسعادة عندنا لا تكون في الدنيا وبمعاييرها بالضرورة، بل هناك الآخرة التي لا توازيها الدنيا أبداً.

وبناء عليه، فمن المنطقي في الفكر الديني أن يحكم الله على إنسانٍ بالصبر والتحمّل والتخلّي عن حقّه، لأجل الصالح العام أو لأجل طهارة نفسه بما ينفعه في آخرته، وهذا يعني أنّ السعادة ليست بالضرورة هي الراحة في الدنيا، وكسب أكبر قدر ممكن من المكاسب الدنيوية والملذات الفانية، فقد تكون السعادة الفرديّة في الألم لأجل المجتمع والأمّة.

إنّ هذه المفاهيم الفلسفية تجعلنا نختلف عن الفكر الوضعي اختلافاً جذريّاً في فهم الحياة والوجود والبدايات والمآلات، ومن ثمّ لا نجعل معيار القانون الحقّ هو القانون الذي يمنح الراحة واللذّة، بل القانون الحقّ هو القانون العادل، والعدالة لا تعني الراحة ولا المساواة ولا نحو ذلك بالضرورة.. من هنا نلاحظ أنّ التشريعات الإسلاميّة لا يمكن أن تتطابق مع التشريعات الوضعية والحقوقية المعاصرة تطابقاً تامّاً، فللشريعة الإسلاميّة وجهة نظر،

نعم من الممكن ـ عبر المنهج الاجتهادي الذي ألمحنا له في جواب الأسئلة السابقة ـ أن نقلّص هذا البعد وهذه الفرقة، أمّا الإلغاء فأجده صعباً للغاية، فهذه القوانين الوضعية بُنيت على فلسفة مغايرة للفلسفة الدينية، ومن الطبيعي أن تنشأ اختلافات وفقاً لذلك في النتائج الأخلاقية والقانونية وفي قضايا الحرّيات وغير ذلك، فالقوانين تتبع الرؤية الفلسفية للحياة والأهداف العليا وتتأثر بها.

لكن مع ذلك، إنّ التجربة القانونية الإنسانية المعاصرة يمكن أن تفيدنا كثيراً في اكتشاف الوعي العقلائي، وفي فهم بعض معايير أو تطبيقات العدل الذي يحكم به العقل، وفي تنظيم المسيرة الفقهية على مستوى المضمون وعلى مستوى اللغة والبيان والتبويب.

فهرس المحتويات

الوحدة الإسلامية
وقضايا التقريب بين المذاهب

الوسطية والاعتدال
وحركة الإصلاح الديني

الدراسات القرآنية الشيعية
إنجازات وإشكاليات

التقريب بين المذاهب وداخلها
مشاكل ومآزق ومقترحات

الاختلاط بين الجنسين
بين الرؤية العلمانية والدينية

المثقف والتيارات الثقافية
في العالم العربي

النهضة البحثية
في الحوزات العلمية والمعاهد الدينية

الفكر الإسلامي الراهن
وجدل الفقه والأخلاق

الإمام محمد باقر الصدر
والنظريات القرآنية الجديدة

الإصلاح والتجديد والإحياء
رؤى وتصورات

مفهوم السلطة
وعلاقته بإشكالية المثقف والفقيه

الحوار الإسلامي
بين ضرورات النهضة والمشكلة المذهبية

الحراك الجماهيري
قراءة في مستقبل الإصلاح والتغيير في الأمة

الشهيد الثاني

مطالعة في فكره التقريبي ومنهجه الاجتهادي

السلفية الشيعية

المكونات والمخاطر والتحديات

المنهج الاجتهادي والتجديد الفقهي عند العلامة شمس الدين

الحوزة العلمية بين الواقع والمرتجى

التعليم والتعلم في الحوزة العلمية
هموم، فرص وتحديات

معوقات التجديد والنهضة
في الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر

الحداثة والإصلاح
ودور التجديد الديني في زمن (الربيع العربي)

التطرف المذهبي
وإشكاليات تجديد الفكر الديني

العلامة الفضلي
وتجربته في الكتاب الدراسي الحوزوي

السيد الصدر في المرحلة الراهنة
مفاهيم وإعادة قراءة

الفقه الإسلامي والتنمية

مآزق ومفاتيح لتطوير عملية الاجتهاد

صدر للمؤلف

تأليف

١. التعددية الدينية، نظرة في المذهب البلورالي
٢. نظرية السنة في الفكر الإمامي الشيعي، التكون والصيرورة
٣. بحوث في الفقه الزراعي (تقرير بحث المرجع الديني السيد محمود الهاشمي الشاهرودي)
٤. مسألة المنهج في الفكر الديني، وقفات وملاحظات
٥. علم الكلام المعاصر، قراءة تاريخية منهجية
٦. بحوث في فقه الحج
٧. حجية السنة في الفكر الإسلامي، قراءة وتقويم
٨. فقه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر
٩. دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر (أربعة أجزاء)
١٠. دروس تمهيدية في تاريخ علم الرجال عند الإمامية
١١. إضاءات في الفكر والدين والاجتماع (أربعة أجزاء)
١٢. حوارات ولقاءات في الفكر الديني المعاصر
١٣. المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، دراسة في الحديث الإمامي

ترجمة

١. ابن إدريس الحلي رائد مدرسة النقد في الفقه الإسلامي
٢. الأسس النظرية للتجربة الدينية، قراءة نقدية مقارنة لآراء ابن عربي ورودلف أتو
٣. بين الطريق المستقيم والطرق المستقيمة، وجهات فلسفية في التعددية الدينية.
٤. مقاربات في التجديد الفقهي
٥. المجتمع الديني والمدني

٦. الحج رموز وحكم
٧. الدولة الدينية، تأملات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. الفكر السياسي لمسكويه الرازي، قراءة في تكوين العقل السياسي الإسلامي

تحقيق

١. بحوث في فقه الاقتصاد الإسلامي (تقريرات الشهيد محمد باقر الصدر)

إعداد وتقديم

١. المدرسة التفكيكية وجدل المعرفة الدينية
٢. سؤال التقريب بين المذاهب أوراق جادة
٣. أسلمة العلوم وقضايا العلاقة بين الحوزة والجامعة
٤. اتجاهات العقلانية في الكلام الإسلامي
٥. المرأة في الفكر الإسلامي المعاصر، قضايا وإشكاليات
٦. العنف والحريات الدينية، قراءات واجتهادات في الفقه الإسلامي
٧. مطارحات في الفكر السياسي الإسلامي
٨. فقه الحجاب في الشريعة الإسلامية، قراءات جديدة
٩. الوحي والظاهرة القرآنية
١٠. الإمامة، قراءات جديدة ومنافحات عتيدة
١١. الشعائر الحسينية، التاريخ الجدل والمواقف

شراف

١. الموضوعات في الآثار والأخبار للسيد هاشم معروف الحسني (طبعة جديدة محققة ومنقحة)